BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Brief Pauli an die Römer.

Von

L. F. O. Baumgarten-Crusius.

Aus dessen handschriftlichem Nachlasse
und nachgeschriebenen Vorlesungen

herausgegeben

von

Ernst Julius Kimmel
Privatdocent der Theol.

BAYERISCHE
STAATS-
BIBLIOTHEK
MUENCHEN

Jena,
Druck und Verlag von Friedrich Mauke.
1844.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Brief Pauli an die Römer.

Von

L. F. O. Baumgarten-Crusius.

Aus dessen handschriftlichem Nachlasse

BAYERISCHE
STAATS-
BIBLIOTHEK
MUENCHEN

herausgegeben

von

Ernst Julius Kimmel

Privatdocent der Theol.

Jena,
Druck und Verlag von Friedrich Mauke.
1844.

Exegetische Schriften

zum

Neuen Testament.

Von

Dr. Ludw. Fr. Otto Baumgarten-Crusius.

Zweiten Bandes erster Theil.

Jena,

Druck und Verlag von Friedrich Mauke.

1844.

Commentar

über den

Brief Pauli an die Römer.

Von

L. F. O. Baumgarten-Crusius.

Aus dessen handschriftlichem Nachlasse

und nachgeschriebenen Vorlesungen

herausgegeben

von

Ernst Julius Kimmel

Privatdocent. der Theol.

Jena,

Druck und Verlag von Friedrich Mauke.

1844.

BAYERISCHE
STAATS-
BIBLIOTHEK
MÜNCHEN

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorwort.

Bei der völlig unverfänglichen Herausgabe des exegetischen Nachlasses eines so bedeutenden Mannes, wie Baumgarten-Crusius war, glaubte der Unterzeichnete dieselben Grundsätze festhalten zu müssen, die ihn bei der Bearbeitung eines in fremder Sprache geschriebenen Buches geleitet haben würden: Festhalten an Form und Ausdruck, wie beide vorlagen, strenges und resignirendes Hineindenken in Geist und Idee des Gegebenen, endlich genaue Scheidung des etwa Hinzuzufügenden. Als Hülfsmittel standen dem Herausgeber ausser dem von dem Verewigten hinterlassenen Hefte ein anderes von einem tüchtigen Zuhörer nachgeschriebenes und das eigene zu Gebote, dieses aus dem Jahre 1832, jene beiden dagegen aus der neuesten Zeit. Zuletzt nämlich hatte Baumgarten-Crusius den Römerbrief im Winterhalbjahre 18$\frac{43}{44}$ erklärt und allen Anzeigen nach hatte er das Heft mit gewohnter, fast überraschender Sorgfalt kurz vor diesen Vorlesungen ausgearbeitet. Nur der erste und

letzte Bogen gehörten theilweise einer früheren Zeit an. Doch hatte er auch hier verbessernd und ergänzend nachgeholfen. Denn so gross war seine Pünktlichkeit, dass er nicht nur die bei'm nichts desto weniger immer freien Vortrage zu betonenden Worte unterstrichen oder mit lateinischen Buchstaben geschrieben, sondern auch die etwa gegebene Uebersetzung oder Umschreibung in Häkchen eingeschlossen hatte. Und so sehr hatte er das eben Niedergeschriebene immer von Neuem erwogen, dass er es hie und da wieder getilgt und Anderes an die Stelle desselben gesetzt hatte, oft ganze Sätze und Gedanken, oft auch nur einzelne unbedeutend scheinende Ausdrücke. Hierdurch, so wie wenn er — was namentlich bei der Relation der Erklärungen Anderer bisweilen der Fall war — nur andeutend und aphoristisch an den Rand Einiges mehr hingeworfen als ausgeschrieben hatte, wurde die Arbeit mitunter sehr erschwert, abgesehen von den undeutlicheren Abkürzungen, die nach einiger Uebung leichter zu entziffern waren. Es versteht sich, dass überall die citirten Ausleger selbst nachgelesen wurden, was besonders dann nöthig schien, wenn Baumgarten-Crusius kurz ihre Meinungen charakterisirt, nicht in ihren eigenen Worten wiedergegeben hatte. In diesem Falle namentlich erlaubte sich der Herausgeber jene selbst reden zu lassen, wenigstens die von B.-Crusius gemeinten Stichworte

wiedergeben zu dürfen. Theils wurde so nur eine grössere Deutlichkeit möglich (S. 198), theils eine wünschenswerthe Vollständigkeit. Diese letztere wurde auch da angestrebt, wo zu den aufgeführten Interpreten, die B.-Crusius in diesem Briefe mehr als in der Erklärung der Evangelien bei schwierigen Stellen einzeln nennt, noch diejenigen hinzugefügt wurden, die er vielleicht übergangen hatte (S. 258). Eben so wurde hie und da eine literarische Notiz hinzugegeben (S. 280), und die kürzlich erschienene Bearbeitung unseres Briefes von Nielsen und Fritzsche's dritter Band so berücksichtiget, dass die Ansichten beider Männer, wie es etwa von dem Verewigten selbst geschehen sein würde, neben den früheren ihre Stelle fanden, ohne jedoch irgendwie die von B.-Crusius ausgesprochene Meinung zu alteriren. Endlich schien es dem Herausgeber nicht unzweckmässig, hie und da wichtigere Stellen der alten Ausleger, wenn sie angeführt wurden, auszuschreiben. Oft wurde so erst ihre charakteristische Exegese völlig klar; einige Male konnten traditionelle Fehler, die von einem Interpreten auf den andern übergegangen waren, verbessert, nicht minder dem Anfänger die eigenste Sprache der alten Exegeten, die ihm sonst nicht sofort zur Hand sind, vorgeführt werden. Ueberall aber ist das so Hinzugefügte in Klammern eingeschlossen, indem eine andere Weise, die Zusätze von dem Ur-

sprünglichen zu trennen, nicht erwünscht schien. Natürlich werden diese Vorlesungen nicht ohne manche Mängel sein, die alle *opera posthuma* an sich zu tragen pflegen. Waren sie ja doch eigentlich nicht für den Druck bestimmt, wenn schon ihr Verfasser gewiss auch in diesem Falle das Meiste so beibehalten haben würde. Ergänzt und überwogen dürften jene Mängel grösstentheils werden durch die geistreiche Auffassung des Ganzen, die scharfe Hervorhebung der Hauptideen des Briefes, auf welche fortwährend zurückgewiesen wird, durch die schlagende Uebersichtlichkeit, mit der die einzelnen Gedanken dem Thema dieser grössten der apostolischen Schriften untergeordnet werden, was zum Theil gerade in einem für den mündlichen Vortrag bestimmten Manuscripte mehr hervortreten konnte. Dass im Einzelnen Manche sich unbefriedigt fühlen werden, ist ganz natürlich; nur möchten wir gegen die kleinliche Silbenstecherei protestiren, die auf das geistige Vermächtniss eines Mannes, vor dem man sich im Leben willig beugte, gerichtet, nur wie ein Abfall von früherer Gesinnung erscheinen würde.

Jena, d. 26. Apr. 1844.

Kimmel.

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MUENCHEN

Einleitung.

Die beiden Briefe, welche wegen der grossen Verwandtschaft, in welcher sie zu einander stehen, in der Auslegung mit einander verbunden werden sollen, haben nicht nur überhaupt ein hohes Interesse durch Geist, Reichthum und Bedeutung der Gedanken —: und schon in diesen Beziehungen hat man sie immer in den ersten Rang apostolischer Schriften gesetzt. Aber es kommt bei ihnen Zweierlei hinzu, um sie für uns wichtig zu machen. Sie sind, besonders der Römerbrief, die eigentliche Urkunde der paulinischen Denkart und derjenigen Grundsätze, durch welche dem Evangelium der universale Charakter gesichert wurde, den es in seiner Idee hatte, aber den ihm die jüdisch-christliche Partei zu entreissen suchte. Und zugleich sind diese zwei Briefe die Haupturkunde gewesen, aus welcher die protestantische Kirche ihre dogmatischen Principien entlehnte, — in der That fast in demselben Gegensatze gegen pharisäisch-beschränkte Denkart, in welchem Paulus gedacht und geschrieben hatte. Diese Briefe haben denn auch, wie sie überdiess bedeutende Schwierigkeiten in sich haben, neuerlich wieder die Aufmerksamkeit und Sorgfalt der Ausleger ganz vorzüglich auf sich gezogen. Aber nicht blos eben hierdurch, sondern auch in sich bieten diese Schriften noch vielfachen und reichen Anlass dar für Erwägung und Bemühung des Auslegers — in der Auffassung des Ganzen und Einzelnen.

J. J. Rambach *introductio historico-theologica in epistolam Pauli ad Romanos.* Hal. 1727.

Gemeine zu Rom.

Die Gemeine zu Rom gehörte keinem der Apostel so an, dass er persönlich Stifter derselben gewesen wäre. Von Paulus selbst wissen wir aus unserem Briefe, dass er, als er denselben schrieb, noch nicht in Rom anwesend gewesen war (1, 10—12. 15, 22—24). Eine Anwesenheit des Petrus zu Rom überhaupt und sein Märtyrertod daselbst lässt sich aber der allgemeinen und uralten Annahme der Kirche gegenüber, zuerst von Dionys. von Korinth erwähnt bei Euseb. H. E. 1, 25 [Petr. u. Paul.: *καὶ γὰρ ἄμφω καὶ εἰς τὴν ἡμετέραν Κόρινθον φυτεύσαντες ἡμᾶς, ὁμοίως δὲ καὶ εἰς τὴν Ἰταλίαν ὁμόσε διδάξαντες, ἐμαρτύρησαν κατὰ τὸν αὐτὸν καιρόν;* über die Auffassung d. St. vgl. auch Mynster *anzuf. St.* S. 154], nicht wohl in Zweifel ziehen; wohl aber ist es unwahrscheinlich, dass jener Apostel vor der Abfassung des Briefes an die Römer daselbst gewesen sei und gewirkt habe. Gewiss hätte dann Paulus keinen Brief dorthin geschrieben, um die Gemeine zu organisiren. Auch kann Petrus nicht damals zu Rom gewesen sein; es wäre sonst seiner Erwähnung geschehen. So ist die Entstehung dieses Briefes die sicherste Widerlegung der geschichtlichen Grundlage des Papstthums. Hiermit stimmt auch im Allgemeinen Mynster überein in d. *klein. theol. Schriften* 1825: *über den ersten Aufenthalt des Apost. Petr. in Rom.* 141—166. Baur in der *Tübinger Zeitschr.* 1831. 4. 61 hat dagegen jeden Aufenthalt Petri in Rom in Zweifel gezogen.

Die römische Gemeine hatte sich ohne Zweifel in sich selbst und nach und nach gebildet. An der ersten christlichen Pentekoste gab es auch Zeugen der neuen Begeisterung aus Rom (AG. 2, 10). Wahrscheinlich bezog sich schon die Ver-

folgung der Juden unter Claudius (53 p. Chr.), den Andeutungen zufolge bei Sueton *Claud.* 25, auf die Judenchristen daselbst, wenigstens vornehmlich. Dann aber mögen viele Römer an den Paulus näher gekommen sein auf seinen europäischen Reisen; und hat Kap. 16 zu unserem Briefe gehört, woran kaum mehr zu zweifeln, so hat Paulus daselbst viele Freunde gehabt. Ist er also auch nicht Stifter der Gemeine gewesen, so hat sie doch ihm vornehmlich angehört. Daher redet er auch zu ihr in solchem Tone 2, 16. 6, 17; und er konnte sogar denselben Grundsatz aussprechen, nicht auf fremdem Grunde zu bauen 15, 20, wie 2 Kor. 10, 16. Ueber ihre ersten Schicksale und Verhältnisse wissen wir zu wenig, fortwährend hatte sie aber einen freieren Geist und eine Artipathie gegen das Judenthum. Baur *über Zweck und Veranlassung des Römerbriefs und die damit zusammenhängenden Verhältnisse der römiscben Gemeine* in der *Tübing. Zeitschr.* 1836. 3, 59 ff. Gegen ihn Hm. Olshausen *über die frühesten Verhältnisse der römischen Gemeine (Stud. u. Krit.* 11, 4) u. Kling *Aechtheit der beiden letzten Kapitel des Römerbr. (Stud. u. Krit.* 10, 2). Die Christen traten auch zu Rom in einzelnen Versammlungen zusammen: ἐκκλησίαι 16, 5. 14 f. Eben darum müssen sie zahlreich gewesen sein; und so erscheinen sie auch AG. 28, 15. Nicht minder war das geistige Leben derselben dem Briefe zufolge reich und bewegt. Paulus hat ein grosses Interesse für diese Gemeine gehabt; er scheint sie, die Gemeine in der Weltstadt, als den Mittelpunkt seiner universalen Verkündigung angesehen zu haben. Früher war es Antiochia gewesen, Jerusalem, dem Sitze der übrigen Apostel, gegenüber. Daher auch die Sehnsucht, dorthin zu gelangen AG. 19, 21 vgl. Röm. 1, 10—13. 15, 28. Eben desswegen darf man aber aus diesem Briefe nicht zu viel über die Zustände der römischen Gemeine schliessen, indem der Apostel wohl bei Niederschreibung desselben gar

nicht sie allein im Sinne hatte. Er schrieb denselben zwar wesentlich um die römische Gemeine zu begrüssen, aber doch zugleich mit Rücksicht auf seine gesammte Heidenpredigt, also als das, was er auch geworden ist, als eine Urkunde für seine Auffassung des Evangelium und für die Grundsätze, nach denen er in seinem Kreise wirken wollte und zu wirken pflegte.

Doch muss aus dem Inhalte des Briefes angenommen werden, was ja natürlich war, dass die Gemeine gemischt gewesen sei aus Juden- und Heidenchristen (*Ἕλληνες, ἔθνη*) — Proselyten mit eingeschlossen —, so wie abwechselnd Juden 7, 5 und Heiden 11, 13 angeredet werden; dass die Heidenchristen wahrscheinlich aus paulinischen Christen vornehmlich bestanden [de Wette *Einl. in's N. T.* §. 136 und dessen Einl. im *Commentar zum Römerbr.* §. 2]; und dass eine Gährung Statt fand zwischen diesen verschiedenen Elementen, in welcher die Judenchristen überwiegend zu werden suchten. Sie waren vielleicht äusserlich bedeutender, wie ja die Juden nach Philo u. Josephus und selbst den römischen Schriftstellern, welche das Judenthum erwähnen, zu Rom zahlreich und in blühendem Zustande waren [daher der jüdische Cultus bei den Römern eine *religio licita:* Neander KG. 1, 84]. In d. St. 1, 13, wo der Apostel die römischen Christen geradezu *ἔθνη* nennt, haben Rückert und Tholuck ein numerisches Uebergewicht der Heidenchristen finden wollen. Es dürfte diess eben so wenig statthaft sein, als wenn man aus 4, 5. 12, wo er von den Juden aus Abraham's Saamen spricht, ein Uebergewicht der Juden annehmen wollte.

Stellung und Aechtheit unseres Briefes.

Diesen unsern Brief hat die Kirche von jeher — auch Marcion — an die erste Stelle der paulinischen Briefe gesetzt; diese Stellung findet sich durchgängig sowohl in den

Aufzeichnungen des Kanon als in den Uebersetzungen. Nur in späteren Handschriften hat man nach der Apostelgeschichte bisweilen die katholischen Briefe gesetzt [so in d. Ausgg. d. N. T. von Matthäi u. Lachmann]; unter den paulinischen aber hat er immer die erste Stelle. Diess nicht aus chronologischen Gründen oder weil die römische Kirche den neutestamentlichen Kanon zuerst entworfen habe — ein Verdienst, welches der Kirche in Kleinasien angehört —: sondern seiner Wichtigkeit wegen, weil man Geist, Kunst, Reichthum und Bedeutung der Gedanken richtig erkannte.

An seiner Aechtheit ist innerhalb der Kirche und in den Secten nie gezweifelt worden. Wenn auch einige Judenchristen ihn mit den übrigen paulinischen Schriften verwarfen, so bezog sich dieses Urtheil nicht auf Aechtheit, sondern auf Ansehen. Ob schon in anderen apostolischen Schriften auf ihn hingedeutet worden, wie Reiche [nach d. Vorgange Anderer, s. dess. *Versuch einer ausführl. Erklärung d. Briefes Pauli an die Römer.* Götting. 1833. 1, 21] solche Andeutungen im Jakobus, Hebräerbrief und dem ersten Petr. gefunden hat, ist zweifelhaft. Doch ist das Letzte wenigstens nicht unwahrscheinlich. Von den apostolischen Vätern erinnert die Stelle bei Clemens Rom. *ep.* 1. *ad Corinth.* §. 35 an uns. Br. 1, 29—32 u. die bei Polycarpus *ad Philipp.* §. 6 an 14, 10. 12; auch in den Briefen des Ignatius finden sich mannichfache Anklänge. Bei Theophilus *ad Autol.* 1, 79 u. 3, 126 ed. Col. wird er zuerst citirt. Auch der Gnosticismus gebrauchte ihn sehr: aus ihm (7, 9) hat Basilides die Seelenwanderung erwiesen [Origen. *comm. ep. ad Rom.* V. 1. *Dixit enim, inquit Basilides, apostolus: quia ego vivebam sine lege aliquando, hoc est, antequam in istud corpus venirem, in ea specie corporis vixi, quae sub lege non esset, pecudis scilicet vel avis*], Valentinus hat denselben zur Bildung seines Systems gemisbraucht

[Baumgarten-Crusius *Lehrbuch d. DG.* 1, 132 ff.], Karpokrates seinen Antimoralismus auf eine Misdeutung der paulinischen Lehre von Glauben und Werken gegründet. Aber wie für alle Schriften des N. T., so geht auch für unseren Brief seit dem Anfange des 2. Jahrhunderts ununterbrochen der Gebrauch desselben als eines apostolischen und paulinischen fort. Doch sind neben den Citaten und Auslegungen die Spuren des Einflusses beweisend, welchen der Brief auf die gesammte Denkart und Sprache der Kirche gehabt hat. Der Stil der lateinischen Kirche hat sich vorzugsweise an dem Römerbriefe, die griechische Dogmatik nach dem johanneischen Evangelium gebildet [*Auslegung der johanneischen Schriften,* Einl. 17].

Auch die Zeiten der freiesten Kritik haben gegen den Brief keinen Zweifel erhoben; einige Deisten in England ausgenommen, deren Bedenken nicht mehr in Betracht kommen [Evanson *the dissonance of the four generally received evangelists* 1792. 259]. Als etwas Auffallendes nur hat man bemerkt, dass nach AG. 28, 17—22 Paulus späterhin, als er nach Rom kam, wie den dortigen Christen unbekannt bezeichnet zu werden scheint. Aber im Gegentheil heisst es V. 15, dass die Christen (*οἱ ἀδελφοί*) ihm als einem Erwarteten entgegen gingen; nur die Juden und zwar als Behörde (*οἱ ὄντες τῶν Ἰουδαίων πρῶτοι*) erklären, nichts über ihn Geschriebenes erhalten oder Etwas vernommen zu haben. Also ist es auch nicht nöthig, des Briefes an die Römer wegen mit Baur jene Nachricht der Apostelgeschichte zu bezweifeln. Endlich hat der Brief auch eine solche Selbstständigkeit, Originalität, Bedeutung, und, kennen wir auch den Charakter des Paulus nur im Allgemeinen, so viel Glaubwürdigkeit und Uebereinstimmung mit jenem, dass sich kein Zweifel an ihm erhalten kann.

Nur an Interpolationen hat man bisweilen gedacht. Zu-

erst hat sich Marcion nach Tertullian *adv. Marcion.* 5, 13 Abänderungen bei ihm erlaubt, ja er liess dem Origenes zufolge Alles weg nach 14, 23. [Or. *Commentar: Caput hoc* (die Doxologie) *Marcion de hac epistola penitus abstulit. Et non solum hoc, sed et ab eo, ubi scriptum est: Quod non ex fide est, peccatum est, usque ad finem cuncta dissecuit.*] Diese Kühnheit hatte natürlich blos Geltung in der Gemeine des Marcion, ohne allen Einfluss auf die Denkart der alten Kirche. Dagegen sind über Kap. 15 u. 16 viele Zweifel erhoben worden, nicht sowohl im Bezug auf die paulinische Abfassung, als ob sie wirklich zum Römerbriefe gehörten. Nur Baur hat sie für nichtpaulinisch gehalten. Semler [*de duplice append. epist. P. ad Rom.* 1767, mit Zusätzen in der *Paraphr.* 1769], David Schulz (*theol. Stud. u. Krit.* 1829. 2), Schott u. A. haben jeder in seiner Weise die Bestimmung der Kapp. sich anders gedacht, nicht unmittelbar oder überhaupt nicht (namentlich Kap. 16) für unseren Brief. [Schott, *Isag.* 25, theilt Kap. 16 in Fragmente (1 — 16, 17—20, 21—24, 25—27) eines paulinischen Briefes wahrscheinlich nach Ephesus.] Besonders aber ist die Aechtheit von 16, 25—27 streitig und schon in der altkirchlichen Zeit vielfach angezweifelt worden. Auch an anderen Stellen glaubte Gratz (*über Interpolationen in dem Briefe d. Paulus an die Römer,* Ellwangen 1814.) fremdartige Bestandtheile nachweisen zu können. Für jetzt so viel: der Brief scheint unbedingt vollständig und innerlich authentisch zu sein, ohne alle Interpolation. Bei den einzelnen Stellen ein Mehres.

Sprache, Zeit und Ort der Abfassung.

Endlich ist das Original unseres Briefes ohne allen Zweifel das griechische. Bolten (*die neutestamentlichen Briefe übers.* Vorbericht zu 1, 16 f.) und Bertholdt (*Einleit.* 5, 2732) meinten, die paulinischen Schriften, wie überhaupt

alle apostolische, seien aramäisch geschrieben gewesen, daher sie auch Uebersetzungsfehler hin und wieder annahmen. Dieses ist eine allenthalben unbezeugte Meinung; dergleichen Fehler sind nirgends zu finden. Endlich nennen die Unterschrift in der Peschito, dann die katholischen Theologen Salmero, Bellarmin, Harduin [*Comment. in libros N. T.* 1741, ausserdem auch Baronius *Annal. ad ann.* 45] das Lateinische als Originalsprache. Ohne allen inneren Grund; da überdiess bekannt ist, dass nicht nur alle ältesten kirchlichen Urkunden von Rom (Credner *Einl.* 2, 383 f.), sondern auch die Grabinschriften der Juden meist in griechischer Sprache verfasst sind (Tholuck 25).

Zeit und Ort der Abfassung lassen sich im Allgemeinen mit Sicherheit bestimmen; mit der grössten Genauigkeit, wenn Kap. 16 ächt ist und zum Briefe gehört. Paulus war, als er den Brief schrieb, nach 15, 25—29 im Begriff, aus Griechenland nach Syrien zu reisen, um eine Unterstützung von den Christen in Macedonien und Achaja für die Armen in Jerusalem zu überbringen. Es war dieses seine Gewohnheit; er wollte damit nicht nur den Bedürfnissen der Christen in Judäa abhelfen, sondern auch die Gemeinen der Juden und Heiden, die asiatischen und europäischen, einander näher bringen. Nach AG. 18, 18 u. 20, 3 ging Paulus zwei Mal aus Griechenland nach Syrien. Aber die Umstände, auf welche der Brief hindeutet, passen nur für die zweite Reise. Denn nur bei dieser fand jene Sammlung Statt, nach AG. 24, 17. 1 Kor. 16, 1 ff. 2 Kor. 8, 1 ff. 9, 2. Sie hätte auch bei der ersten Anwesenheit des Apostels in Griechenland und in noch neuen Verhältnissen kaum geschehen können. Also ist der Brief auf der letzten Reise vor der Gefangenschaft des Apostels, etwa 3 Jahre vor seiner Ankunft in Rom selbst, geschrieben worden. Der nächsten Zeit gehören dann die Briefe an die Epheser, Kolosser, Philipper und Philemon, aus der Gefangen-

schaft geschrieben, bei denen es sich fragt, ob — und diess wenigstens zum Theil — aus Cäsarea oder — wie diess die alte Meinung ist — aus Rom. Gehört aber Kap. 16 zum Briefe, so liegt in ihm noch ein Datum für diese Zeitbestimmung. Denn Aquila und Prisca, welche 16, 3 als in Rom Anwesende begrüsst werden, waren auf der ersten Reise noch im Gefolge des Paulus (AG. 18, 18). — Aber aus diesem 16. Kap. lässt sich nun auch der Ort der Abfassung bestimmt entnehmen. Es ist Korinth; denn Phöbe war Diakonissa in Kenchreä, dem östlichen Hafen Korinths, und wird von dort mit dem Briefe abgesendet (16, 5); Cajus und Erastus V. 23 sind ohne Zweifel Korinthier (1 Kor. 1, 14. 2 Tim. 4, 20); Timotheus und Sosipater V. 21 stehen AG. 20, 4 unter den Gefährten des Paulus in Korinth. Und so hat die Kirche von Origenes an diesen Brief immer nach Korinth gesetzt. Vielleicht blieb Paulus die ganzen drei Monate, welche er in Achaja zubrachte (AG. 20, 3), in Korinth. Dann hat er den Brief im Anfange seines Aufenthaltes daselbst geschrieben; denn AG. 15, 25 deutet er noch nicht auf den Entschluss hin, welchen er zuletzt in Korinth fasste, über Macedonien nach Asien abzureisen.

Nur Paulus (*de origine epist. Paul. ad Romanos paralipomena* Jen. 1801 und in der *Erklärung des Römerbriefs* 350) hat aus 15, 19 ohne Grund geschlossen, dass der Brief in Illyrien geschrieben sei. Doch ändert diese Conjectur wenigstens nicht an der Hauptsache; denn es wird auch bei ihr dieselbe zweite Reise nach Korinth als Zeit der Abfassung angenommen, nur einige Monate früher, sodass dann unter *μέρη ἐκεῖνα* AG. 20, 2 Illyrien verstanden wurde. Endlich wurde von Joh. Tobler angenommen, dass unser Brief nach der Gefangenschaft zu Rom geschrieben sei, und vorausgesetzt, dass es eine doppelte römische Gefangenschaft gegeben habe [*theol. Aufsätze und Andachtsblätter.* Zürich

1796. 41 ff. vorzüglich mit Hinweisung auf AG. 28, 21, dazu mit Gewaltthätigkeit, wie die, Röm. 1, 9 ein *πάλιν* einzuschieben und 15, 28 *ἀπὸ πολλῶν ἐτῶν* seit meiner dortigen Gefangenschaft hinzuzudenken]. Gegen ihn Flatt *de tempore, quo epist. ad Rom. scripta sit.* 1789; abgedr. in s. *Opuscc. theol.* 1826. 8. Jener Ansicht steht schon das entgegen, dass im Eingange des Briefes die Römergemeine als eine solche vorausgesetzt wird, welche der Apostel persönlich noch nicht kannte. Im Allgemeinen ist zu vergleichen: J. F. Köhler *Versuch über die Abfassungszeit der epistol. Schriften im N. T. und der Apokalypse.* 1830. Die abweichenden Annahmen desselben beziehen sich jedoch mehr auf die anderen Briefe, von welchen er auch annimmt, dass sie vor der Zeit der Gefangenschaft in Rom geschrieben seien. Jul. Fr. Wurm *über die Zeitbestimmungen im Leben des Apost. Paulus* in der *Tübing. Zeitschr.* 1833. 5.

Somit würde nach der gewöhnlichen Chronologie für das Leben des Apostels etwa das Jahr 58 dasjenige sein, in welches die Abfassung des Briefes fiel.

Inhalt des Briefes.

Der Inhalt des Briefes hat also nach dem oben Angedeuteten einen ganz allgemeinen Charakter, da dieses Schreiben gewiss nicht blos für die römische Gemeine bestimmt war. Die Gemeinsamkeit der Juden und Heiden in der christlichen Sache, und zwar dogmatisch und praktisch darzustellen: das ist der Gegenstand unseres Briefes. Gegenüber stehen die Briefe an die Epheser und Kolosser, in welchen Paulus diese Idee mehr von der Seite des Heidenthums aufstellt, dass sich dieses jener Gemeinsamkeit erfreuen und würdig machen solle. In unserem Briefe dasselbe mehr von Seiten des Judenthums, um dessen Ansprüche, in zweifacher Hinsicht erhoben — dass sein Gesetz gelten solle, und sein Volk für die neue Sache

berechtigt sei — abzuweisen. Jene Gemeinsamkeit der Juden und Heiden wird bezeichnet als gleiche sittliche und religiöse Ausrüstung für Beide — Darlegung der Naturtheologie des Apostels —; als gleiches Bedürfniss bei gleicher Sündhaftigkeit; als dasselbe Heil, für welches dieselbe Bedingung bei Beiden gefordert werde, der Glaube; daher endlich auch die christliche Sittenlehre auf die Idee der Gemeinsamkeit gegründet ist.

Nach dem Vorworte beginnt 1, 14—17 Paulus von seiner Person: er sei für Heiden wie für Juden bestimmt; von V. 18 — Kap. 3, 20: beide seien der Erlösung bedürftig; V. 21 — 31: diese sei für Alle durch Christus geschafft worden. Kap. 4: der Glaube, freie, fromme Gesinnung, sei gemeinsame Bedingung des Heils, und Mittel zur Rechtfertigung zu gelangen; daher schon in der Patriarchen-Zeit gegeben.

Kap. 5 — 8, 11: die unmittelbare Folge dieses Glaubens und der Rechtfertigung, vermöge deren man um seiner Gesinnung willen Gott gefällig ist, bestehe in der Freudigkeit des Gemüthes, die nicht ohne reine Sinnesart bestehen könne; V. 12 — 39: die mittelbare Folge bestehe in der Mittheilung des göttlichen Geistes, in welchem Alle Zuversicht für das Leben und die Zukunft erhalten. Kap. 9 — 11: gegen die Anmassung der Juden, allein zum Heil berufen zu sein. Im Widerspruche hiergegen führt er aus, dass der göttliche Rathschluss — unbeschränkt wie er sei — die Juden verwerfen könne, und dass sie wirklich so wenig den Heiden voranständen, dass diese vielmehr selbst anfangs ihnen vorangehen, und das Heil der Juden von dem der Heiden abhängen würde. Zugleich Darlegung der göttlichen Weltordnung, wie sie der Apostel aufgefasst hat. Kap. 12 — 15, 13: der praktische, paränetische Theil des Briefes: eine Pflicht für Alle, und diese in inniger Gemeinschaft bestehend. Daher Kap. 14 — 15, 13: Erörterung über die sogenannten gleichgültigen Dinge,

die genau mit der Untersuchung des ersten Theiles, über das Verhältniss zwischen Juden und Heiden, zusammenhängt, wesshalb 15, 6—13 wieder auf das Hauptthema des theoretischen Theiles zurückkommt: jene beiden seien auf gleiche Weise berufen. V. 14 ff. u. Kap. 16 Schluss: persönliche Nachrichten und Grüsse.

Es ist dieser Brief mehr als jeder andere paulinische mit Plan und Ordnung abgefasst, und selbst der moralische Theil hängt sowohl mit dem dogmatischen als in sich selbst genau zusammen. Er hat eine feste Grundidee; aber auch die einzelnen Gegenstände stehen in einem sicheren Zusammenhange und in angemessener Ordnung, also weder zerstreut (Reiche S. 52, 70) noch logisch disponirt.

Ueber den Gang der Ideen vgl.: Rosenmüller in *Tzschirner's Memorabilien* 1819. 8, 2. Bretschneider in der *Oppositionsschrift für Christenthum und Gottesgelahrtheit* 1824. 7, 4, 515—560. Rud. Stier *Ordnungsplan des Br. an die Römer* in dessen *Beitrr. zur bibl. Theol.* 205 ff. Ern. Friedr. Hoepfner *de consecutione sententiarum in Pauli ad Romanos epist.* 1828. Chr. Fr. Schmidt Pr. *de Paulinae ad Romanos epistolae consilio atque argumento quaestiones* 1830. Der Brief au die Galater behandelt im Allgemeinen dieselbe Sache, jedoch nur von einzelnen Seiten und mehr polemisch gegen solche, welche sich vom Judenthum hatten verführen lassen. Jener Brief hat auch mehr jüdische Form, als der an die Römer, welcher ganz seiner Bestimmung gemäss, eine Urkunde für den universalen Geist des Evangelium zu sein, mit freiem Geiste und mit freier, immer steigender Begeisterung geschrieben ist.

Somit ist es ein Vorurtheil, dem Manche seit Grotius nachgingen (Ammon *de vestigiis theol. judaic. in epist. ad Romanos data, Nova Opuscc. th.* 803), dass unser Brief jüdische Theologie enthalte. Die einzige Stelle 5, 12 ff. führt für eine ganz paulin. Idee die jüdische Lehrform vom

ersten und zweiten Adam aus, ganz ideal aufgefasst. Jene Ideen, welche den paulinischen Lehrbegriff charakterisiren und deren Sitz jene beiden Briefe sind, Glauben und Rechtfertigung, sind hier nur im Allgemeinen zu erklären; bei der Auslegung selbst ist ein Mehres beizubringen. Bei Paulus steht die Idee obenan, dass die Werke der Menschen diese in keiner Beziehung vor Gott rechtfertigen können. Unter den Werken aber versteht er sowohl was die Menschen in ihrer gegenwärtigen sittlichen Verfassung auf dem sittlichen Gebiete zu thun vermögen, als das was in Uebereinstimmung mit einem gewissen, äusserlichen, positiven Gesetze nur um des Gesetzes willen von den Menschen geschieht. Solche Werke findet er vornehmlich unter den Juden als solche Thaten des sittlichen Lebens angenommen, die alle den Menschen gottgefällig zu machen im Stande wären. Diesen setzt der Apostel den Glauben entgegen. Unter diesem versteht er zwar auch theils eine Ueberzeugung von etwas göttlich Ausgesprochenem, theils eine Hingebung an eine höhere Sache; aber der Hauptbegriff ist um Vieles weiter, er ist dem Apostel der fromme Sinn zu Gott. Durch diesen allein wird das Leben des Menschen geheiligt, durch ihn erhält die Gesetzlichkeit höheren Sinn und die rechte Weihe. Diesen Glauben findet der Apostel als das Princip, welches gerade auch in der einfachsten göttlichen Anstalt, in der patriarchalischen Religion, an der Spitze gestanden, und welches die mosaische Gesetzgebung als eine nur äusserliche Anstalt unterbrochen habe, sodass es nunmehr wieder ins Leben treten sollte. Unter der δικαιοσύνη πίστεως denkt sich der Apostel sowohl die Erklärung des Menschen als eines gottgefälligen, obwohl er es in der That noch nicht sei, die Sündenvergebung, die ihm zu Theil wird um seines guten Wirkens willen, als auch die wirkliche Gottgefälligkeit. Es war einseitig, dass die Protestanten sich nur auf den einen

Begriff der Rechtfertigung beschränkten. *Πνεῦμα ἅγιον* steht bei Paulus nicht nur als Folge, sondern auch als Princip des rechtfertigenden Glaubens. In erster Beziehung wird er durch das Evangelium verliehen, als höhere Potenz wird er durch den rechtfertigenden Glauben in die menschliche Seele gelegt. Dann ist er Gemeinschaft des Irdischen mit dem Göttlichen, zu welcher der Mensch durch die Segnungen Christi gelangt. Endlich ist in Beziehung auf Tod und Auferstehung Jesu zu bemerken, dass der Apostel und das ganze Urchristenthum beide nur als Symbol für eine freie Deutung auf das Leben behandelt hat, und desshalb werden jene zwei Stücke mit der Heiligung des Menschen und der Sündenvergebung in Zusammenhang gebracht. In keinem Falle sprach der Apostel über den Tod Jesu und seine Segnungen ein gewisses, abgeschlossenes Dogma aus, und er hat sich mit seiner Lehre weit von dem entfernt gehalten, was die protestantische Kirche bei ihm und im Br. an die Römer insbesondere fand.

Geschichte der Auslegung.

Trotz der hohen Stellung, die unser Brief immer in der Kirche einnahm, ist er doch erst seit der Reformation nach seinen tieferen Hauptbegriffen gewürdigt und behandelt worden. Die Auslegung des Briefes beginnt mit Origenes 20 *Tomi*, in Rufin's, dem schon 5 *Tomi* fehlten, Ueberarbeitung in 10 zusammengezogen, die allein noch vorhanden sind, bei de la Rue Tom. 4, in Lommatzsch's Handausgabe 1836. 6. B. Aus der antiochenischen Schule gehören hierher Chrysostomus 32 *Homilieen,* die allen alten Auslegern vorangehen (ed. Montfaucon Tom. 9.). Er war auch Quelle für die zunächst folgenden Ausleger, Oecumenius *(Comment. in Acta apost., Pauli epist. et epp. cath. ed. Morell.* Paris. 1630. 2 Voll.) und Theophylactus

B. von Bulgarien 11. Jahrh. (*Comment. in evangg, act. app., epp. Pauli et epp. cath. ed.* ***Finetti et Bongiovanni*** Venet. 1754—63. 2 Voll.). Nur **Theodoretus** (in der Ausg. von **Sirmond** 3ter Theil, in der von **Schulz** begonnenen, von **Nösselt** fortgesetzten 3ten B. 1771.) hat die paul. Briefe selbstständig in kurzen Anmerkungen behandelt. Einen Commentar zum Römerbr. von **Theodor** von **Mopsuhestia** hat **Angelo Mai** veröffentlicht im *Spicileg. Rom.* Tom. IV. (Rom. 1840) S. 199 ff.: *Θεοδώρου Μοψουεστίας ἐπισκοποῦ ἐξ ἑρμηνείας τῆς Παύλου πρὸς Ρωμαίους ἐπιστολῆς τὰ εὑρηθέντα.*

Die lateinische Kirche bietet aus den älteren Zeiten zwei Commentare zu den paul. Schriften überhaupt: 1. *Commentarius in XIII Pauli epistolas* in den Werken des **Ambrosius**, dessen Namen er führt (edit. Basil. Tom. V. ed. Bened. Tom. II.). Seit dem 17. Jahrh. wird angenommen, dass **Hilarius**, Diakonus der römischen Gemeine im 4. Jahrh., Verf. sei; daher **Ambrosiaster** genannt. 2. **Expositiones.** Dieser Commentar fand sich sonst gewöhnlich unter den Werken des **Hieronymus** (Francf.-Leipz. Ausg. IX. B. S. 213—321). Aber da bekannt ist, dass **Pelagius** einen Commentar zu den paulinischen Schriften verfasst hat, Einzelnes als Worte des **Pelagius** citirt wird, und in den Hauptstellen wirklich pelagianische Ansichten hindurchschimmern: so ist das Werk seit G. J. **Vossius** dem **Pelagius** zugeschrieben worden. [**Voss** *Histor. Pelagian.* 1, 4. Vgl. **Schröckh** *KG.* 12, 337. Wir besitzen jenes Werk nur noch in der angeblichen Verbesserung **Cassiodor's** (*divin. lectt. c.* 8.), dessen *complexiones in epp. et acta apostol. et apoc.* von ***Scipio Maffei*** herausgegeben 1721. Urtheil über **Pelagius** Schriftauslegung und Proben in **Klausen's** *Hermeneutik des Neuen Testamentes* 1841, 167.] Der Verfasser hat es entschieden mit der Lehre des Paulus zu thun,

und daher hat sein Buch für die DG. mehr als für die Auslegung Bedeutung. Ausserdem haben wir von Augustinus 2 Werke: 1. *inchoata expositio epist. ad Rom.*, die sich allein mit der Begrüssung (1, 1—7) beschäftigt, 2. *Expositio quarundam propositionum ex epist. ad Rom.* (beide im 3 Tom. *ed. Bened.* und vor dem Anf. der pelagianischen Streitigkeiten von ihm als Presbyter noch verfasst).

Die Erklärungen unseres Briefes aus dem Mittelalter haben nur untergeordnete Bedeutung: Beda — diesem wird er wenigstens zugeschrieben — *Comm. in omnes sancti Pauli epp.* Basil 1563. 6. Tom.; Thomas Aquinas *Comm. in Joann. et Pauli epp.* 1475. Basil., *Comm. in epp. Pauli* 1591. Antw. 1591. Par. 1563; Abaelard *Comm. in epist. ad Rom.* Paris. 1616. Gegen dessen pelag. Auffassung Hugo a S. Victore *adnot. litteral. et quaestiones in epp. Pauli.* Paris. 1518.

Der Uebergang zu einer freieren Auslegung geschah durch Erasmus *Paraphrase* 1517 und *adnotationes in N. T.* 1516, [in den *Critic. sacr. Tom.* 7], in dessen Fusstapfen später Beza (*adnotationes ad N. T.* 1598) trat.

Aber in der Zeit der Reformation erhält der Brief vorzügliche Bedeutung. Die Reformatoren fanden ganz ihre protestantischen Grundsätze in demselben, — mehr nur in negativer Rücksicht gegen falsches Verdienst und legalen Hochmuth. Aber freilich beziehen sich Rechtfertigung und Glauben in uns. Briefe nicht allein auf den Tod Jesu, wie jene wollten. Von Luther wurde zwar keine besondere Auslegung verfasst, aber seine Vorrede zu demselben hat besonderes Ansehn erhalten. Melanchthon's *loci theologici* waren ursprünglich nur eine theologische Ausführung des Lehrinhaltes uns. Br., dann dessen *annot. in epist. ad. Rom.* 1522, und *commentarii in epist. ad Rom.* 1540 u. 1556. Von Zwingli haben wir kurze *Scholien* über den Br. an d. Röm. (3 Th. *d. Werke*

1581). Calvin hat diesen Br. mit besonderem Fleisse behandelt und aus jener Zeit über ihn das Tüchtigste und Anregendste gesagt: *Comm in epp. Paul.* Gen. 1565, von Tholuck wieder herausg. Halle, 1831—34. [übersetzt von Krummacher u. Bender 1837], dann Mt. Bucer *metaphr. et enarratio in epist. P. ad Rom.* Bas. 1562.

Im 17. Jahrhundert schlug die Auslegung des N. Test. einen richtigen Weg ein, indem sie von dem Dogmatisch-kirchlichen mehr ablenkte. Die Sammlungen *Critici sacri* (paul. Br. im 5. B.) 1669 und Wolf's *curae philol. et critic. in N. Test.* 1732. 34 (paul. Br. im 2. und 3. Th.) gewähren einen Ueberblick dessen, was die Kirche des 17. Jahrh. geleistet hat.

Aus der kathol. Kirche ist der beste und gebrauchteste Commentar vom Jesuiten Cornelius a Lapide *commentaria in V. et N. Test.* Antwerp. 1664. 10 Voll. Fol.

Mit Hugo Grotius beginnt eine neue Epoche, die Sachauslegung, besonders auch mit Vergleichung der jüdischen Theologie, eines Elementes, das zu einseitig hervorgehoben wurde [*adnotationes in N. T.* 1644. 2 Voll. Paris, auch in d. *Criticis sacris* und in *bibl. illustr.* von Calov]. In derselben Weise, nur noch vollendeter, Wetstein *N. T.* 1752. 2 Voll. Fol., aus derselben Partei der Arminianer Limborch *comm. in act. app., ep. ad Rom. et ad Hebr.* 1788, von den Reformirten Jo. Alph. Turretinus *in Pauli epist. ad Rom. capp. IX priora praelectt.* 1741. Weiterhin ist zu nennen Ph. Jac. Spener *Auslegung des Briefes an die Römer,* herausg. von H. Schott. 1839. Baumgarten *Ausl. des Br. an die Römer.* 1749. Mosheim *exeget. Einleitung in den Br. an die Röm. mit einer eigenen Erklärung des Br.,* herausg. von Boysen, 1770. Joh. Bened. Carpzov *stricturae in epist. Pauli ad Rom., adspersi sub-*

inde sunt flores ex Philone 1758. J. Andr. Cramer *Br. an d. Röm. übers. und erklärt* 1784.

Die freiere Auffassung beginnt mit Semler's *paraphr. ep. Pauli ad Rom.* 1764. Von geringerer Bedeutung, philologisch beschränkt, zu wenig die Auffassung des Sinnes in's Auge fassend Koppe *comm. perp. in epist. ad Rom.* 1778, dritte Ausg. mit Bemerkungen und eigenen Excursen von Ammon 1824. Morus, *praelectt. in epist. ad Rom. ed.* Holzapfel 1794, und: *Erklärung d. Br. Pauli an die Römer und des Br. Jud.* nach den Vorlesungen von Morus 1794. Chr. Fr. Böhme *ep. ad Romanos c. comment. perpet.* 1806. F. Chr. Oertel *Versuch einer philos. Bibelerklärung* (enth. uns. Br.) 1793. Ern. Gf. Ad. Boeckel *ep. ad Romanos* 1821.

Grosser Drang der neuesten Ausleger zu uns. Br.: Kling *der Br. an die Römer und seine neuere Bearbeitung* in den *Studien der evang. Geistlichkeit Würtemberg's* 1833. 4, 2. Flatt *Vorlesungen über den Br. an die Römer*, herausg. von Hofmann, 1825. Tholuck *Commentar zum Briefe Pauli an die Römer* (1834). Neue Ausarbeitung 1842. H. E. G. Paulus *d. Ap. P. Lehrbr. an die Gal. und Römer-Christen.* 1831. W. Benecke *d. Br. an die Römer erläutert.* 1831. Rückert *Commentar über d. Br. Pauli an die Römer.* 1831. 2. Aufl. 1838. 2 Theile; von grossem Verdienst, aber mit zu grosser Freiheit auf Idee und Inhalt eingehend. Die zwei umfassendsten Arbeiten von Johann Georg Reiche *Versuch einer ausführlichen Erklärung des Br. P. an die Römer.* 1843. 2 Theile, und C. F. A. Fritzsche *Pauli ad Rom. epist. recensuit et cum comm. perp. ed.* Hal. 1836. 1839. 2 Tom., jene in geschichtlicher, diese in philolog. Hinsicht am Umfassendsten. Für den Handgebrauch de Wette *kurze Erklärung d. Br. an die Römer.* 1835. 1838. 1841, und Meyer *kritisch-exeget. Commen-*

tar über das Neue Testament. 4. Abth. 1836. Mehr in praktischer Beziehung Herm. Olshausen *bibl. Comm. über d. N. Test.* 3. B. zuletzt 1840, und Lossius *Pauli Br. an die Römer, übers. u. erklärt für gebildete und denkende Christen aller Confess.* 1836. Von geringerer Bedeutung Köllner *Commentar zu dem Br. des Apost. Pauli an die Römer.* 1834, und Glöckler *d. Br. des Ap. Paulus an die Römer.* 1834. Endlich aus der kath. Kirche Klee, *Commentar über des Ap. Pauli Sendschr. an die Römer.* 1830, und der vorzüglichere von Libor. Stengel *Commentar über den Br. des Paulus an die Römer,* herausg. von Jos. Beck. 1836.

Auslegung.

Kap. 1. Die in paulinischer Art verschlungene Rede V. 1 — 7 enthält die Begrüssung und in derselben schon ganz die Idee des Briefes: „die evangelische Sache für alle Welt bestimmt, die Römergemeine in ihrem Weltverhältniss an sie gewiesen, sein Leben und Beruf derselben gewidmet." Vgl. Köllner *über den Gruss* in Röhr's *Magazin für christl. Pred.* 1833. 6, 2. Der Apostel führt sich mit drei steigernden Prädikaten ein, wie sie seine Sprache liebt, im Streben, Alles stark auszusprechen: „Christo geweiht, von ihm berufen, für ein eigenthümliches Werk bestimmt." Es ist falsch und störend, in diesen Prädikaten etwas Apologetisches und Polemisches zu suchen. Eben so wenig ist mit älteren Erklärern anzunehmen, dass die Begrüssung ursprünglich einfacher gewesen und der Apostel erst später Einiges hinzugefügt habe. *Δοῦλ. Ἰ. Χρ.* so in den grüssenden Aufschriften der Briefe: Phil. 1, 1. Tit. 1, 1. Gal. 1, 10; daher *σύνδουλοι* Epaphras und Tychikus Kol. 1, 7. 4, 7. Die Bezeichnungen *ὑπηρέτης* und *διάκονος* 1 Kor. 3, 5. 4, 1 mehr für den wirklichen Dienst. *Δοῦλος* und *δουλεύεσθαι θεῷ* 6, 22 nicht blos in der allgemein-religiösen Bedeutung des Alt. Test. Verehrer (so 14, 18. Eph. 6, 6, also *homo christianus*) — sondern Jemandem geweiht im Leben. So die Propheten und Moses in besonderem Sinne, 4 Mos. 12, 7: *ὁ θεράπων μου Μωϋσῆς.* 5 Mos. 34, 5: *ὁ οἰκέτης κυρίου,* Neh. 10, 29. Amos 3, 7. Apok. 10, 7. 15, 3. Es liegt also keine besondere Demuth

in den Worten (Reiche, Rückert), im Gegentheil das Bewusstsein einer besonderen höheren Bestimmung, also auch kein Gegensatz zu dem, was andere Apostel wären. Denn auch diese nennen sich so 2 Petr. 1, 1. Jak. 1, 1. Jud. 1. Der Name *Χριστός* hat in der gesammten apost. Sprache nicht mehr blos die messianische Bedeutung — wie denn d. App. überhaupt sich ganz vom Messiasglauben abgewendet hatten —: es war Ehren- und Amtsname, und bedeutet den Stifter, das Haupt des göttlichen Reichs. Der Gebrauch der Namen *Ἰησ.* und *Χριστ.* oder verbunden *Ἰησ. Χρ.* und *Χ. Ἰ.* hatte gewiss in der paulinischen Sprache immer seinen guten Grund; wenn er gleich mehr gefühlt als erklärt werden kann: der höhere Abgesandte, der das Gottesreich stiftete und beherrschte. *Κλητὸς ἀπόστολ.* noch 1 Kor. 1, 1, doch *κλ.* dort kritisch streitig; *κλ.* als israelitische Bezeichnung —: von Gott bestimmt und hinzugeführt zu grosser Wirksamkeit oder zu Wohlthaten —, nicht blos in der allgemeinen Bedeutung berufen, sodass es der menschlichen Willkühr entgegenstünde, noch auch das unmittelbare Wirken Gottes bezeichnend; so wie es ungewiss bleiben muss, ob von Gott oder von Christus hinzuzuverstehen sei. Hier steht es dem *κλ. ἁγ.* V. 6 und 7 entgegen. Der Apostelname scheint vornehmlich durch Paulus in stehenden Gebrauch gekommen zu sein, als Seitenstück zu Amt und Würde der Propheten; daher auch Lukas 6, 13 ff. allein berichtet, Christus habe ihn selbst gegeben. Johannes allein hat ihn nie, Apok. 21, 14 ausgenommen. *Ἀφωρισμ.* bedeutet mehr als *κλητός*, doch nicht angestellt (Beneke), auch nicht blos bestimmt, sondern für einen eigenthümlichen Beruf und Werk berufen und ausersehen. Galat. 1, 15 steht es neben *καλεῖν*, wie Bestimmung neben wirklichem Berufe. Gewiss liegt in dem Worte keine besondere Beziehung auf seinen Pharisäerstand. [Erasmus, Drusus *de sectis* 2, 2, Turretin, Paulus;

der wahre Pharisäer im besten Sinne des Wortes.] — Diese Hindeutung wäre gewiss falsch und störend —; es ist altisraelitische Bezeichnung für besondere Bestimmung eines Mannes oder Volkes von Gott: 3 Mos. 20, 26. 2 Mos. 29, 24. (AG. 13, 2), mit ἁγιάζεσθαι abwechselnd 4 Mos. 8, 11. 17. *Εἰς* εὐαγγ. θεοῦ bedeutet nichts mehr als ἀπόστολος. Der Unterschied liegt eben nur im κλητός und ἀφωρισμένος. Das Wort εὐαγγ. steht in der gewöhnlichen paulinischen Bedeutung, wie V. 9 und 16. 1 Kor. 4, 15. 9, 14. 2 Kor. 2, 12. 10, 14. nicht das Verkündigte, sondern das Amt, Werk und That, Christum zu verkündigen; daher εὐαγγ. θεοῦ 2 Kor. 11, 7. 1 Thess. 2, 9 von Gott angeordnete Verkündigung, εὐαγγ. Χριστοῦ Verkündigung, die Christus zum Gegenstande hat V. 9. 1 Kor. 9, 12. 1 Thess. 3, 2.

V. 2—4 Zwischensatz, der gerade nicht Parenthese zu sein braucht, nach welchem V. 5 und 6 auf das εὐαγγ. θεοῦ zurückkehrt, und der Apostel V. 7 mit der Begrüssung schliesst. Jener Zwischensatz soll den Begriff der Verkündigung heben durch die Idee der Vorhersagung von Seiten der Propheten V. 2, und durch die Würde dessen, von dem jene Verkündigung handele, Christi V. 3 und 4. Denn so wird die prophetische Verkündigung immer als Etwas die christliche Sache Verherrlichendes dargestellt: 16, 25 f. Ὅ und περὶ τοῦ υἱοῦ gehört Beides zu εὐαγγ.; das zweite ist also nicht, wie gewöhnlich angenommen wird, mit ὅ zu verbinden: die Propheten haben geweissagt, dass verkündigt werden sollte. Die Part. πρό im Verbum προεπαγγέλλ. steigert nur die Bedeutung: vorlängst verkündigen, nur noch 2 Kor. 9, 5; ἐπαγγελία günstige Verkündigung 9, 4. Ἐν ἁγ. γρ. zum Verbum, hier sind also die Propheten die d. Schrift, die heil. Schriftsteller; γρ. ohne Artikel bedeuten wohl Schriftstellen (AG. 1, 16) — anders AG. 3, 24: sprechende, redende Propheten —. Gerade so steht διὰ γραφῶν προφητικῶν 16, 26,

ἁγ. nicht blos ehrwürdig, sondern von Gott gegeben. V. 3. Jene Propheten verkündigten das Evangelium handelnd „von seinem Sohne." Die Bedeutung dieses Namens, Gottessohn, wird nun im Folgenden ausgeführt als zweifach — wie dieser ja im urchristlichen Sprachgebrauch Statt hatte — als die messianische und höhere, geistige. (So Rückert. Doch alle Ausleger finden in V. 3 und 4 eine geringere und höhere Auszeichnung.) Christus heisst der Gottessohn, indem er messianische Würde hat, und noch mehr in dem, dass er durch die Auferstehung göttlich bewährt worden ist. Bekanntlich ist die messianische Bezeichnung aus Ps. 2. entlehnt, Matth. 26, 63. Joh. 1, 50. und oft im Munde des Volkes. Die höhere, ideale Idee vom Gottessohn ist in der apostolischen Denkart ausgebildet: der Gottgeliebte. Diese zweifache Bedeutung steht mit dem Inhalte des Br. im engsten Zusammenhange. In der ersten gehört der Gottessohn den Juden allein an, in der zweiten aller Welt. Daher ist auch uns. St. in der Kirche immer für bedeutend erachtet worden, und für klassisch, um den paulinischen Begriff von Gottessohn zu erkennen. Ueber V. 3 und 4 handeln in besonderen Monographieen: Baumgarten *comment. in loc. Rom.* 1, 4. 1739. auch hinter dessen *Auslegung.* Heilmann in s. *Opusc.* 2, 22. J. G. Rosenmüller *diss. in Rom.* 1, 4. 1774. auch in d. *commentt. theolog. von Velthusen, Kuinoel und Ruperti.* 1, 315. J. A. Nösselt *diss. qua illustratur τὸ πνεῦμα τῆς ἁγιωσύνης, Rom.* 1, 4. in den *exercitt. ad s. scr. pert.* 1803. Winzer *adnotationes ad loca quaedam epist. Pauli ad Romanos* 1835 (1, 3. 4. 4, 25.).

Ἐκ σπέρμ. Δαβ. als messianische Eigenschaft von dem Apostel beigesetzt, aber nicht in der Bedeutung Erbe seines Reiches, Nachfolger in seiner Würde, sondern sein leiblicher Nachkomme Matth. 23, 42. AG. 2, 32; hier überdiess noch

durch *κατὰ σάρκα* angezeigt. Aus dieser Stelle und aus 2 Timoth. 2, 8 ist entschieden ersichtlich, dass die Abstammung von David durchgängige Tradition in der apostolischen Gemeine war und als messianischer Gedanke galt. *Γενομ.* hier wie Galat. 4, 4 auch *γεννωμένου* gelesen; — durchaus unpassend — wie umgekehrt Luk. 1, 35 *γενόμενον* statt *γεννώμενον*. *Κατὰ σάρκα* 1 Petr. 3, 18 nicht blos in der Bedeutung: seinem Leibe, seinem sinnlichen Wesen nach, auch nicht blos nach seiner menschlichen Erscheinung, diese Bedeutung findet im johanneischen Sprachgebrauche Statt 1 Joh. 4, 2. 2 Joh. 7: sondern *σάρξ* ist der geringere Charakter, den Jemand führt, im Gegensatze hier zu *πνεῦμα ἁγιωσύνης*. Ebenso 9, 5. 2 Kor. 5, 16. 1 Tim. 3, 16, wo derselbe Gegensatz zu *πνεῦμα*. Ausserdem wird noch ein zweifacher Gegensatz in der Stelle gegeben: *ἐκ σπέρμ. Δαβ.* — *υἱὸς θεοῦ ἐν δυν.*, u. *γενομ.* — *ἐξ ἀναστ. νεκρ.*, wie Kol. 1, 18 *πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν, ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων* sich gegenüber steht. „In seiner geringeren Eigenschaft als David's Abkömmling geboren, in seiner höheren als erhabener Gottessohn erwiesen, indem er zum neuen Leben überging.“ *Πν. ἁγ.* hier allein; und *ἁγιωσ.* nicht in der moralischen Bedeutung *sanctimonia*, wie 2 Kor. 7, 1. 2 Thess. 3, 13 — so selbst Luther —: sondern wie das hebr. קֹדֶשׁ Ps. 96, 6. 97, 12. 145, 5; also *πν. ἁγ.* wie רוח קד׳ Ps. 51, 13 Erhabenheit, Majestät, demnach: Geist hoher, gottesherrlicher Art; dem *πνεῦμα τῆς δόξης* 1 Petr. 4, 14 entsprechend, und wie *πνεῦμα αἰώνων* Hebr. 9, 14 von Christus ausgesagt wird. Ueber diese Formel verschiedene Ansichten der Ausleger. Denn 1. Einige, wie Böhme und Paulus, verstanden den heiligen Menschengeist in Jesu; 2. Andere die Geistesgabe, welche Christus mittheilt, den heiligen Geist: so die griechischen Ausleger Chrysostomus, Oecumenius, Theophylactus [*Edit. cit.* 5. *κ.*

πν. ἁγ. τοῦτ᾽ ἔστιν ἐκ τοῦ πνεύματος, δι᾽ οὗ ἡγίαζε τοὺς πιστεύοντας. Θεοῦ γὰρ τὸ τοιαῦτα χαρίζεσθαι], Luther, Rosenmüller unter den Unseren, daher auch die Schreibart καὶ κατὰ πν., sodass dann AG. 10, 38 zu vergleichen wäre. 3. Nach Anderen der Gottesgeist über Jesu, der in ihm gewaltet Joh. 3, 34. AG. 10, 38; 4. Rückert und Reiche: das höhere Wesen Christi, gleichbedeutend mit δόξα Joh. 1, 14. Der Gegensatz von κατὰ σάρκα entscheidet für das Letzte; doch ist die Formel nicht von Gottes Natur neben der menschlichen zu verstehen, sondern vom höheren Zustande, Leben, Persönlichkeit. Die Worte gehören übrigens zu ὁρισθ., wie das ἐξ ἀναστ. νεκρῶν „seiner höheren Persönlichkeit gemäss.“ Ὁρίζ. nicht blos bestimmt werden für Etwas, Luk. 22, 22. AG. 10, 42. 17, 31, und so ist hier auch oft προορισθ. gelesen, und von den Lateinern (August. Vulg., auch Iren. *adv. haeres.* 3, 18, Hilar. *de Trin.* 7) übersetzt worden (*praedestinati*). Die griechische Kirche hielt deshalb diese Lesart für häretisch. Jene erste Bedeutung kann nicht Statt haben, weil ja von etwas Thatsächlichem, Geschichtlichem die Rede ist; vielmehr ist es: hingestellt, erklärt, dargethan werden. So auch die griechischen Ausleger, die jedoch die falsche Beziehung vor den Menschen hinzufügen. [Theophylact. 5: τοῦ ὁρισθέντος τοῦτ᾽ ἔστιν ἀποδειχθέντος, βεβαιωθέντος, κριθέντος. Ὅρος γὰρ ἡ κρίσις καὶ ἡ ψῆφος καὶ ἡ ἀπόφασις. Πάντες γὰρ ὡρίσαντο καὶ ἐψηφίσαντο, αὐτὸν εἶναι υἱὸν Θεοῦ.] So auch AG. 2, 22. Dann ist υἱοῦ θεοῦ als Prädikat zu fassen: als Gottes Sohn. Ἐν δυν. gewöhnlich zu ὁρισθ. bezogen, entweder so viel als δυνατῶς (Luther: kräftiglich Kol. 1, 29. 2 Thess. 1, 11) oder durch Gottes Macht (Reiche), oder durch die ihm gegebene Kraft, entweder wie sie sich in den Wundern offenbart (Grotius) oder in seinem Geiste (Fritzsche). Nach dieser letzten Erklärung findet man gewöhnlich in den Worten

ἐν δυνάμει einen neuen Beweis für die Sohnschaft Christi, sodass man (die Väter, und die älteren Ausleger, ausser Tholuck) deren 3 findet: ἐν δυν., κατ. πν. ἁγ. und ἐξ ἀναστ. Wir verbinden die Formel mit υἱοῦ θεοῦ: der mächtige, herrliche, glanzvolle Gottessohn Matth. 24, 30. 2 Thess. 1, 7, dem Gottessohn aus David's Stamme ἐκ σπέρμ. Δαβ. V. 3 entgegengesetzt. Ἐξ ἀναστ. νεκρ. ohne Zweifel zu ὁρισθ. zu nehmen, nicht mit Grotius zu υἱοῦ θεοῦ. Demnach ist ἐξ nicht nach, *inde a* (Erasmus, Luther, Schöttgen, Rosenmüller, Flatt). Diese Erklärung ist denen günstig, welche in ἐν δυνάμει den Erweis für Christus finden wollten, aber nicht mehr als einen annehmen: der in Kraft erwiesen worden ist seit der Auferstehung. Vielmehr bedeutet ἐκ durch, also den Grund, wie Jak. 2, 18 ἔκ τινος δεικνύειν, unten 3, 22 διὰ πίστεως = ἐκ πίστ. Gal. 2, 16. Paulus schreibt ἀνάστ. νεκρῶν nicht ἐκ νεκρῶν (Joh. 2, 22. 1 Petr. 1, 3), also unbestimmt Todtenerweckung, so auch AG. 17, 32 von der der Menschen. Origenes und Augustinus verstanden die Worte von der allgemeinen Auferstehung, welche gewiss nicht als ein wenn auch zukünftiger Erweis Christi dargestellt werden konnte. Dieses ist bei dem Apostel die Auferstehung Christi, Erweis und Beglaubigung für sein höheres Amt und Werk, als Wunderact an sich, und nach dem, was sie in ihren Folgen gewesen. Zum Schlusse des Zwischensatzes wird der geschichtliche Name dessen beigesetzt, dessen ideale Bezeichnungen gegeben worden waren: Ἰησ. — ἡμῶν. Ὁ κύριος aber steht bei Paulus im Zusammenhange mit der Idee vom Reiche, der Familie Gottes, daher Gott so heisst als Vater, und Christus als Herr jener Familie. Also: „bestimmt für die Verkündigung, welche vorlängst durch heilige Schriften verheissen worden ist, welche auf seinen Sohn geht, der in seiner geringeren Eigenschaft als Messias (als messianischer

Gottessohn) erschienen, in seiner höheren Persönlichkeit als mächtiger Gottessohn durch die Auferstehung erwiesen worden ist, nämlich Jesus Christus, unser Herr." V. 5 und 6 geht also auf das Letzte V. 1 zurück und vervollständigt dasselbe nur: Er habe den Beruf der Verkündigung von ihm und zwar für die Heiden. *Δι' οὗ* nicht vermittelst dessen, sodass ein Anderer als der eigentliche Verleiher anzusehen wäre, sondern durch d. i. von ihm, *παρ' οὗ, ὑφ' οὗ,* wie 1 Kor. 1, 9. Gal. 1, 1., so auch in *διὰ θελήματος θεοῦ* in den Aufschriften des ersten und zweiten Korinther- und Epheserbriefes. Immer ist dem Paulus Christus selbst Urheber seines Berufes. *Ἐλάβομεν* gewiss nur von ihm zu verstehen, da er sich den Beruf als Heidenapostel ungetheilt zuzuschreiben pflegt. *Χάρις καὶ ἀποστ.* nur hier so verbunden. Das Erste bestimmt das Zweite: Absendung aus göttlicher Huldverweisung, zugleich in dieser Gunst die geistige Ausrüstung inbegriffen; also Hendiadyoin, wenn man es so nennen will (Rückert, Reiche S. 121). *Χάρις* hat diesen allgemeinen Begriff: Gunst, Huld, die geistige Ausrüstung mit eingeschlossen; aber nicht verzeihende, versöhnende Gnade, etwa auf die Bekehrung des Apostels bezogen (Augustin, Tholuck, Reiche). *Χάρις* steht allein auch vom apostolischen Berufe 15, 15. Gal. 2, 9. Eph. 3, 2. Noch weniger kann es vom Evangelium verstanden werden, welches er empfangen, auch nicht mit Paulus von der göttlichen Huld. *Ἀποστολή* AG. 1, 25. 1 Kor. 9, 2. Gal. 2, 8. *Εἰς — ἔθνεσιν* dafür dass oder so dass alle fremden, heidnischen Menschen zum Glauben gebracht werden, *ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσι* hat den Ton, die Bedeutung der Stelle; *ὑπακ. πίστ.* ganz so 16, 26. Der Genitiv ist nicht objectiv zu nehmen: Geglaubtes, und diesem sich unterwerfen AG. 6, 7. 1 Petr. 1, 2. 14. (Beza, de Wette), sondern es ist erklärender Genitiv: im Glauben sich unterwerfen, wie *ὑποταγὴ τῆς ὁμολογίας*

2 Kor. 9, 13. Ὑπακ. gewöhnlich in Bezug auf den Glauben: sich glaubend fügen, der Sache Raum geben 10, 16. 2 Kor. 10, 5. 1 Petr. 1, 22. 2 Thess. 1, 8. AG. 6, 7. So *ὑπακοὴ ἐθνῶν* 15, 18, entgegengesetzt der *ἀπειθεία* 1 Petr. 2, 8. 4, 17. *Ἔθνη* sind überall, auch bei Paulus, die heidnische Welt; niemals Juden und Heiden in ihrer Gemeinsamkeit, wie es Einige (Reiche, Meyer, de Wette) hier und V. 13 verstanden. Er nennt hier und V. 13 die Römer uneingeschränkt Heiden, wie anderwärts Juden, weil es eine gemischte Gemeine war. *Πάντα* nicht blos allerlei, *qualiacunque,* sondern alle Welt. *Ὑπὲρ τοῦ ὀνόμ. αὐτοῦ* zu *ὑπακ.* oder *πίστ.* zu beziehen. Einige, wie Beza, verbanden es auch mit *ἐλάβομεν,* um seines Namens willen — darum, dadurch, dass er ihnen bekannt gemacht worden ist, oder auch damit sie diesen Namen führen. Dasselbe auch AG. 9, 16. Also nicht so viel als *ἐπὶ τὸ ὄνομα αὐτοῦ* zur Verherrlichung desselben (Tholuck, Reiche, de Wette). — Seinen Heidenberuf erwähnt er auch AG. 22, 21. vgl. 9, 15. Röm. 1, 16. Eph. 3, 1.

V. 6. *Κλητοὶ Ἰησ. Χρ.* ist nicht Prädikat zu *ἐστε*: unter denen auch ihr berufen seid, — so Rückert, Lachmann und de Wette, das Komma streichend nach *ὑμεῖς*, — sondern Apposition, Anrede: nicht blos zu den Heiden Gehörige, sondern zu den gläubigen Heiden. [Theophylakt S. 6. Er findet im ganzen Satze zunächst eine Widerlegung des Uebermuthes: *οὐ γαρ πλέον ἔχετε τῶν ἄλλων ἐθνῶν, οἱ δοκοῦντες ἄρχειν· ἀλλ' ὥσπερ τοῖς ἄλλοις οὕτω καὶ ὑμῖν κηρύττομεν. Ἀλλὰ καὶ ἄλλως: κλητοὶ γάρ ἐστε καὶ αὐτοί, χάριτι προληφθέντες, οὐκ ἀφ' ἑαυτῶν προσελθόντες.*] Die Berufung geht dem Glauben voran, macht ihn möglich als göttliche Wirksamkeit. „Unter den gläubig Gewordenen seid auch ihr, die ihr zu Christo geführt worden seid.“ *Κλητοί* altisraelitisches Prädikat Jes. 41, 9, als christliches steht es 8, 28. 1 Thess. 2, 12. 1 Petr.

2, 9 von den christlichen Menschen nach ihrer Bestimmung, bei Paulus von *ἐκλεκτοί* nicht unterschieden. *Κλ. Ἰησ. Χρ.* nicht von ihm (Rückert) — die Berufung wird immer vorzugsweise Gott zugeschrieben — sondern für ihn, zu ihm, wie *δέσμιος Χρ.* in Philem. 1 u. 9 (Tholuck).

Nun erst V. 7 die eigentliche Begrüssung, also der Schluss von V. 1; *οἱ ὄντες* genau mit *ἐν Ῥώμῃ* zu verbinden, nicht: die es wirklich sind, wie es die griechischen Väter fassen. [Theophylakt: *οὐ πᾶσιν ἁπλῶς τοῖς ἐν Ῥώμῃ, ἀλλὰ τοῖς ἀγαπητοῖς Θεοῦ.*] So steht *οἱ ὄντες ἐν* — in den Ueberschriften der beiden Korintherbriefe und Epheser, um anzudeuten, dass er nicht blos den Ortsnamen meine (Tholuck), sondern Alle die, welche sich, wenn auch zufällig, dort aufhalten. Jene Bezeichnung ist aber auch entstanden durch Uebertragung altisraelitischer Prädikate: Gottgeliebte Kol. 3, 12. 1 Thess. 1, 4, Christusgeliebte 2 Thess. 2, 13. Die Liebe Gottes ist bei dem Apostel, insbesondere bei Paulus, sowohl Grund als Erfolg der christlichen Sache; Segnung ist sie 5, 8. 2 Kor. 13, 13; hier jenes: welche Gott liebend berufen hat. In *κλητοὶ ἅγ.* ist *ἅγ.* der Hauptbegriff: berufen, um Heilige zu sein; so auch 1 Kor. 1, 2; dieses aber nicht im sittlichen Sinne: nach der Sündenvergebung (de Wette: in Beziehung auf sittliche Heiligung AG. 9, 13); es sind die Gottgeweihten 15, 25. 1 Kor. 7, 14. Nach *ἁγίοις* ist mit den meisten Auslegern — Rückert allein ist dagegen — mit Kolon zu interpungiren; *ὑμῖν* beginnt ja einen neuen Satz, und soweit die eigentliche Aufschrift: das Schreiben ist für sie bestimmt. So steht der Dativ ohne Grussformel in den Aufschriften der beiden Korinther, Philipper, Judä. Nun erst der Gruss, dessen Formeln aus der alttestamentlichen Sprache hergenommen durch Paulus in die urchristliche, dann kirchliche Sprache eingeführt wurden, an der Stelle der antiken: AG. 15, 2. 3. Jak. 1, 1: *χαίρειν,*

εὖ πράττειν. „Huld werde euch zu Theil und Heil.“ Εἰρήνη also ohne die Friedensbedeutung (Olshausen). Die Worte stehen neben einander, wie Grund und Folge. Zu vergleichen die altisraelitische Segensformel 4 Mos. 4, 25. 26: das Antlitz erleuchten, erheben. Oder jene beiden Worte stehen (Tholuck) ohne besondere Unterscheidung, als Bezeichnung der beiden Hauptsegnungen durch Jesum Joh. 1, 17. 14, 27. Ἔλεος findet sich hinzugesetzt 2 Tim. 1, 2. 2 Joh. 2. Gott aber heisst Vater als Urheber, Christus Herr als Verwalter des göttlichen Hauses, d. i. Reiches. Socinianer, auch Erasmus, verbinden auch κυρίου mit πατρός: Vater von uns und von dem Herrn Jesu Chr. Dann würde es heissen ἡμῶν τε καὶ.

V. 8—12 ganz persönlicher Anfang, erinnernd an 1 Kor. 1, 4. Ephes. 1, 3. Philipp. 1, 3. Kol. 1, 3. 1 Thess. 1, 2. 2 Thess. 1, 3. Philem. 4: Dank und Freude über das, was sie bereits geworden; nichts weniger, als *captatio benevolentiae* (Koppe, Böhme, Köllner), da ja eben diese Erfolge nicht ihnen zugeschrieben werden. Und es vertragen sich daher solche Eingänge sehr wohl, nicht nur mit Ermahnungen und Gebeten für Weiteres und Höheres, sondern auch selbst mit tadelnder Rede. Vor allem Anderen sage ich Dank meinem Gott durch Jesum Christum für euch Alle. Dem πρῶτον μὲν folgt (wie Fritzsche richtig bemerkt) kein ἔπειτα δέ, eben so wenig 3, 2. 1 Kor. 11, 18; denn δὲ V. 13 steht in keiner Beziehung auf πρῶτον μὲν (Winer *Grammat.* 448). Es ist allerdings Etwas weggelassen worden, nämlich dass er nach der Danksagung auch bitten wolle. Θεῷ μου auch im Eingange zum 1 Kor. Br. Philipp. Philem. Er sieht das an ihnen Geschehene als seine eigene Sache an. Also liegt in „meinem Gott“ entweder, welcher für mein Wort sorgt, oder welcher mir wohl will. Διὰ Ἰησ. Χρ., welches Koppe zu θεῷ μου zieht, ist mit εὐχαριστῶ

zu verbinden, auch 7, 25. Koloss. 3, 18, nicht als wenn das Bitten und Danksagen einer Vermittlung bei Gott bedürfe — so die griechische Kirche — [Theophylact 6: *διὰ Ἰησ. Χρ. Οὗτος γὰρ καὶ τῆς πρὸς τον πατέρα εὐχαριστίας ἡμῖν ὁ μεσίτης, οὐ μόνον διδάξας εὐχαριστεῖν, ἀλλὰ καὶ προσαγαγὼν τὴν ἡμετέραν εὐχαριστίαν τῷ πατρί*], sondern entweder weil die göttliche Segnung durch Christum geschehen war, oder weil das Danken, der Geist des Dankes, von diesem gegeben wurde. Dasselbe ist *ἐν ὀνόμ. Χριστοῦ* Joh. 14, 13. Ephes. 5, 20, etwas Anderes aber *διὰ Χριστοῦ* 15, 30 und *διὰ τοῦ ὀνόματος — Ἰησ. Χρ.* 1 Kor. 1, 10. *Ὑπὲρ πάντων ὑμῶν*, die neuere Kritik zieht *περί* vor, jenes aber paulinischer nach Ephes. 1, 16. 1 Tim. 2, 5. „Eurer Aller wegen, weil euer Glaube in der ganzen Welt gepriesen wird.“ Nicht für das Gepriesenwerden dankt er Gott, sondern dafür dass er so gepriesen wird. Wenn das Grosse ihres Glaubens nur in der Allgemeinheit bestehen sollte, müsste *ὅτι* denn (*πάντων* erklärend), nicht weil bedeuten. Origenes: Euer Glaube ist der der ganzen Welt. *Καταγγ.* wie 1 Kor. 11, 26 preisend verkündigt werden. *Πίστις* ist nicht: gewisse Art zu glauben, sondern Entschiedenheit, Festigkeit, Standhaftigkeit in einer ihnen feindseligen Welt 16, 19. Rückert: Gläubig worden sein. Der Ausdruck *ὅλος ὁ κόσμος* (10, 18.) ist weder zu buchstäblich zu fassen, noch als bedeutungslos zu uneigentlich. Dem Apostel begegnete überall auf seinen Wegen dieser Ruf der Römer.

V. 9 u. 10 wird mit V. 8 in *γάρ* blos durch den Begriff des Betens verbunden, welcher im Danksagen inne lag. Gedenken *μν. ποιεῖσθ.* V. 9 ist der allgemeine Begriff für Beten und Danksagen. Er betheuert auf das Kräftigste — *μάρτυς — θεός* Philipp. 1, 8. 1 Thess. 2, 5 — „wie unaufhörlich ich eurer in meinem Gebete gedenke.“ Eingeschaltet wird: *ᾧ — αὐτοῦ* worin derselbe Sinn liegt, wie im *θεῷ μου*

V. 8. Er gedenkt ihrer, weil die Sache, zu welcher sie halten, die seine ist. Alles Persönliche aber verschwindet dem Apostel in der Idee, der Sache. *Λατρ.* auch 2 Timoth. 1, 3, einer überhaupt sehr ähnlichen Stelle. So vom Dienst am göttlichen Wort auch *δουλεύειν* AG. 20, 19. 27, 23, also ohne Beziehung auf Opferdienst, wofür *λειτουργεῖν* 15, 16. 2 Kor. 2, 14, sondern nur mit Rücksicht auf das Prädicat des Paulus *δοῦλος Ἰησ. Χρ.* — *Εὐαγγ.* wie V. 5 also nicht mit Koppe „dem Evangelium gemäss" zu verstehen; sondern Werk, Art des Verkündigens mit *τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*, wie V. 5 erklärt worden ist. *Ἐν* — *μου* vielgedeutete Formel, nicht auf geistige Weise, als wenn ein Gegensatz zum mechanischen Werkdienste ausgesprochen werden sollte (Tholuck), Philipp. 3, 3 *πνεύματι θεῷ λατρεύειν* vgl. Joh. 4, 24 *ἐν πνεύματι προσκυνεῖν*, und wie unten steht *λογικὴ λατρεία* 12, 5. Dann dürfte weder der Art. *τῷ* noch *μου* dabei stehen, wie dieses Letztere wirklich der Syrer auslässt. Sondern: in, mit meinem Geiste. Dieses aber bedeutet nicht blos aufrichtig (Flatt), sondern in meinem ganzen vollen Geistesleben, also mehr als *ἐν τῇ καρδίᾳ* Ephes. 5, 19 oder *ἐκ ψυχῆς* 6, 6 (Beza, Tholuck). Von den griechischen Kirchenvätern, wie Theodoret, wird es fälschlich genommen: durch Mittheilung meiner Geistesgabe, *πνεῦμα* = *χάρισμα*, natürlich gegen den Gebrauch von *πνεῦμά μου*. *Ἀδιαλείπτως* vom Gebet 2 Tim. 1, 3: *ἀδιάλειπτος μνεία; μνεία* ausserdem 1 Thess. 1, 2. Eph. 1, 16. Philem. 5, 4, *commemoratio* in der Kirche genannt: Erwähnung, Nennen im Gebet, allgemeiner Ausdruck für Dank und Bitte.

V. 10. *Πάντοτε* beginnt einen neuen Satz. Bestimmt ist nun von der Bitte die Rede; daher die Worte *πάντοτε* — *μου* nicht mit dem Vorigen zu verbinden; denn *προσευχή* ist dasselbe mit *μνεία*: „dabei darum bittend." Aehnlich finden sich 1 Tim 2, 1 *δεήσεις, προσευχαί* verbunden wie das Specielle

und Allgemeine. Ἐπί während. Εἴπως bescheidene Form des Gebets: 11, 14. Phil. 3, 11. Ἤδη ποτέ: *tandem aliquando*, jetzt endlich einmal (Phil. 4, 10). Εὐοδοῦσθαι haben die Alexandriner (Sextus Empiricus, Antoninus, Philo) in der Bedeutung, wie es auch 1 Kor. 16, 2 und 3 Joh. 2 steht. Es hat nicht die erste Bedeutung: einen guten Weg einschlagen, sondern allgemeiner: glücklich sein, wohl fahren. Ἐν — θεοῦ nicht: durch Gottes Willen — wie διὰ θελήματος θεοῦ 15, 32 — sondern: in ihm, dem göttlichen Rathe beglückt, eines günstigen Beschlusses sich erfreuend. V. 11. „Wie der Ursprung seines Wunsches (V. 9), so auch sein Endzweck sei nur für Gottes Sache." Vgl. 1 Thess. 3, 10. „Ich sehne mich, euch zu sehen, um euch Geistesgabe mittheilen zu können, damit ihr befestiget werdet." Ἐπιποθῶ, 15, 23 ἐπιποθίαν ἔχω; auch 1 Thess. 3, 6. 2 Tim. 1, 4 in ἐπί keine Verstärkung, nur die Beziehung auf Etwas. Εἰς — ὑμᾶς bezeichnet die Art des χάρισμα. Aber es liegt in dem Beisatze, dass die römische Gemeine nicht von ihm gestiftet worden war. Sie hatte noch nichts von ihm empfangen, sie existirte schon; von ihm sollte sie nur befestigt werden. Μεταδιδόναι = mittheilen, was man besitzt, nicht gerade von dem, was man selbst erst empfangen hat. Diese letzte Bedeutung urgirten die griechischen Väter; Theodoret: ἀφ' οὗ ἔλαβον. Χάρισμα aber ist vorzugsweise paulinischer Ausdruck für übernatürliche Geistesgabe (1 Kor. 12, 4. 9. 28), das von der χάρις Verliehene, nicht immer etwas unmittelbar Göttliches. Hier wie 1 Kor. 1, 6. 7. Erregung durch seine Gegenwart und sein Wort, die Kraft, die von ihm sich den Christen mittheilen sollte; also weder einseitig Wunderkraft (Flatt), noch blos Unterweisung oder Lehre, überhaupt nichts Aeusserliches. Das Epitheton πνευματικόν ist zwar nicht wesentlich erforderlich zur Bedeutung des Wortes χάρισμα, da dieses schon immer etwas Geistiges

ist; eben darum kann es auch nicht die Art das χάρισμα bezeichnen, sondern den Ursprung: vom Geiste d. i. dem heil. Geiste stammend. Στηρίζεσθαι ist dem Paulus sehr geläufig, wie alle Worte der Kraft; es begreift zugleich Glaubensbefestigung und Läuterung in sich: V. 12. 16, 25. 2 Thess. 2, 17. 1 Petr. 5, 10.

V. 12. Bescheidene Milderung des V. 11 Gesagten, wie 2 Kor. 1, 24: „doch wird die Mittheilung, Förderung gegenseitig sein." Es wird hiermit zugleich der Begriff des Unmittelbaren im χάρισμα dem Leben und Menschen näher gebracht. Τοῦτο scil. τὸ στ. ὑμᾶς. Ich meine damit eigentlich, dass wir uns gegenseitig stärken und fördern wollen durch unsern Glauben. Die Form der Rede ist etwas hart, aber der Gedanke klar. Das Subj. zu συμπαρακληθῆναι ist nicht dasselbe, wie in στηριχθῆναι, die Römer: dagegen ist schon der Beisatz ἐν ὑμῖν. Einfacher würde er geschrieben haben: παρακλ. ἡμᾶς διὰ τῆς ἐν ἀλλήλοις πίστεως. Die ungewohnte Form ist gewählt, um die Vorstellung der Leser von sich zurückzustellen. Παρακλ. ist nicht getröstet werden (Böhme, Rosenmüller), sondern so viel als στηρίζεσθαι: gehalten, gefördert werden; 1 Thess. 3, 2. 2 Thess. 2, 17 stehen beide Worte neben einander. Ἐν ὑμῖν unter, bei euch. Διὰ πίστ. durch gegenseitige Wahrnehmung oder Einwirkung des Glaubens. Dieses ἐν ἀλλ. wird verstärkt durch ὑμῶν — ἐμοῦ; da es ja eben hierauf ankam, dass Einer so gut wie der Andere gefördert werden sollte durch die Glaubensstärke, welche Einer an dem Andern wahrnimmt oder wirken lässt: ihr und ich.

V. 13 übergehend auf den Sinn von 14—17. Καθὼς — ἔθνεσιν hat die Hauptbedeutung: „dieses sei überhaupt seine Bestimmung, in weiterem Kreise, in die Heidenwelt hinaus zu wirken." In dieser Formel οὐ — ἀγνοεῖν (11, 25. 1 Kor. 12, 1. 1 Thess. 4, 13) liegt eine Aufforderung zum Glau-

ben an das, was er sage. *Πολλάκις προεθέμην* mehr als *ἐπιποθεῖν* V. 11 und das Gebet V. 10; es bezeichnet den wirklichen Vorsatz, den er oftmals gehabt. *Καὶ — δεῦρο* ist Zwischensatz; denn *ἵνα σχῶ* u. s. w. gehört zum *ἐλθεῖν — ὑμᾶς*. Die Verhinderung des Kommens ist, wie aus 15, 20—22 hervorgeht, das dringende Bedürfniss seiner Gegenwart in anderen Gegenden und Gemeinen; also weder auf den heiligen Geist (AG. 16, 6) noch auf Satan (1 Thess. 2, 18) zurückzuführen. *Καρπόν τινα ἔχειν* steht gleich dem *χάρισμα μεταδιδόναι* V. 11. *Καρπός* Erfolg, von anderen Erfolgen 15, 28; ganz so Phil. 1, 22 *κάρπος ἔργου* = Erfolg der Wirksamkeit, vgl. das *καρποφορούμενον* Kol. 1, 6. Koppe und Fritzsche erklären es mit *emolumentum*; dann müsste es auf Zahl und Art der Jünger bezogen werden. Paulus vergleicht *καρπός* mit *ὀφειλέτης* und nimmt es in der Bedeutung: Zinsertrag: damit ich einen Zins niederlege von der Schuld, die ich habe. Besser und einfacher: „damit ich unter euch Erfolge habe, wie unter den übrigen Heiden.“ Man hat nicht nöthig, *λοιποῖς* von *ἔθνεσι* durch Komma zu trennen, oder *ἔθνη* von Völkern überhaupt zu verstehen, wodurch die ganze Bedeutung der Stelle verloren geht. *Καὶ — καὶ* zur Verstärkung wiederholt wie Kol. 3, 13. Zu *καθώς* entweder *ἔχω* oder *σχῶ* zu suppliren.

V. 14 f. folgt nun der Gedanke, welcher hauptsächlich zunächst der Stelle bis 3, 20 zum Grunde liegt, und zwar in Beziehung auf seine Person ausgesprochen. „Seine Wirksamkeit sei Allen gewidmet, da sie ja Alle des christlichen Heils bedürfen.“ *Ἕλληνες — ἀνόητοι* sind alles Bezeichnungen heidnischer Menschen (*ἔθνη*), nur verschiedener Abstammung und Art. Die Juden erwähnt er nicht, da von seiner Person die Rede ist; denn er sah sich ja nicht für berufen an, unter den Juden zu wirken. *Ἑλλ.* und *βάρβ.* die gewöhnliche geschlechtliche Abtheilung, Koloss. 3, 11, *σοφοί* und

ἀνόητοι ist wohl eine Abtheilung der Hellenen selbst (1 Kor. 1, 17): Weise und Volk. Andere verstehen auch diese Zusammenstellung von Hellenen und Barbaren; die Worte wären dann zu stark auf beiden Seiten. Im griechen Sinne gehörten die Römer selbst zu den Barbaren. Doch hat Paulus — wie Fritzsche sehr richtig bemerkt — wohl hier die Namen ganz allgemein gebraucht, als bestehende Classification, ohne bestimmtere Beziehung auf die Römer, die Reiche und Köllner zu den Barbaren nehmen wollen. Auch in σοφοί und ἀνόητοι hat man nur eine allgemeine Theilung zu finden. Ὀφειλέτης = verbunden durch Pflicht, innerlich oder äusserlich, mit dem Dativ: Jemandem, oder dem Sinne nach leichter: für ihn; doch ist die Sprache für jenes, sodass der Beruf des Apostels als etwas jenen Fremden Zugehöriges dargestellt wird. Aehnlich ist die Formel ἀνάγκη ἐστί 1 Kor. 9, 16. Koppe ohne Grund früher Empfangenes voraussetzend: zu Danke verpflichtet; Benecke: ich bin ihnen mein Dasein schuldig.

V. 15. Οὕτω diesem gemäss, Vulg. *itaque* (Apok. 3, 16). Man darf nicht annehmen, dass der Apostel seine Construction verlassen habe, sodass οὕτω sich auf das obige καθώς bezöge (Grotius und Tholuck). Origenes hat sogar die ganze Rede aus diesem Grunde verstellt. Τὸ κατ' ἐμέ ist auf zweifache Weise aufgefasst worden: 1. als Subject zu πρόθυμον: ich für meine Person bin bereit. So Beza, Grotius, KVV. [Theophylactus 9: πρόθυμος οὖν εἰμὶ καὶ κηρύξαι]; 2. τὸ κατ' ἐμέ für sich und πρόθυμον so viel als προθυμία; jenes wie τὸ ἐξ ὑμῶν 12, 18 (de Wette): „so findet Bereitschaft Statt, was mich anlangt, so viel an mir ist.“ Anders steht τὸ κατ' ἐμέ Eph. 6, 21 vgl. 4, 1. Philipp. 1, 12. Nur sprachlich verschieden ist, wenn blos κατ' ἐμέ = ἐμοῦ für sich genommen wird (Reiche): so ist die Bereitschaft in Beziehung auf mich beschaffen. Das

Erste ist wohl das Natürlichste, da πρόθυμον für προθυμία sehr hart sein würde.

V. 16 f.: Denn es sei zum Heile, dass dieses verkündigt werde; darum habe er es zu thun. Οὐκ ἐπαισχ. 2 Tim. 1, 8. Εὐαγγ. wie oben: Werk oder Beruf des Verkündigens. Die Worte τοῦ Χριστοῦ sind seit Griesbach aus dem Texte gewiesen, weil sie in Hauptzeugen fehlen oder verschieden gelesen werden. Allerdings haben sie etwas Schleppendes. Οὐκ ἐπαισχύνομαι ist das Betonte im Satze = καυχᾶσθαι Gal. 6, 14. Doch liegt wohl eine ironische Hindeutung (1 Kor. 1, 22. 23) darin auf diejenigen, welche diese Sache gering achteten, auf der einen Seite gegen die menschliche Weisheit, die äusserlich im Heidenthume herrschte, auf der anderen gegen die Bilder messianischen Glanzes. „Denn dadurch werden alle Gläubige zum Heile geführt.“ Δύναμ. θεοῦ: Gottes Mittel, Werkzeug zum Wirken, daher Theodoret mit ὄργανον erklärt. So auch 1 Kor. 1, 18: ὁ λόγος δύναμις θεοῦ ἐστι, und Christus selbst V. 24. Aber der Genitiv θεοῦ ist nicht blos „von Gott“ zu erklären (Reiche), sondern: Gottes eigene Kraft. Σωτηρία im Urchristenthum Wort von allgemeinster Bedeutung, wie ζωή, bei Paulus auch δικαιοσύνη u. δικαίωσις, entgegen der ἀπωλεία (9, 22. Phil. 1, 28), ist nicht blos ewiges, unsterbliches Heil, nicht blos Sündenvergebung oder Heiligung, sondern überhaupt Beseligung hier und dort, in negativer und positiver Weise. Zu vergleichen Jak. 1, 21 λόγος δυνάμενος σῶσαι. Παντὶ τῷ πιστ. nicht bloser Beisatz, sondern (vgl. V. 17) die Bedingung des Heils bezeichnend, und ganz im Sinne der Stelle, dass der Mensch Nichts dazu zu wirken habe, sondern nur empfänglich zu sein. Ἕλλην hier im weiteren Sinne als V. 14: jeder Heide überhaupt. Die Juden waren vorher nicht genannt worden, da Paulus dort nur von seiner Bestimmung gesprochen hatte; hier, wo sie zuerst erwähnt wer-

den, werden sie als gleich hülfsbedürftig aufgeführt, was dann im Folgenden bis Kap. 3 zu Ende weiter bewiesen wird. *Πρῶτον καὶ Ἕλληνι* kehrt unten wieder 2, 9. 10. Hier ist *πρῶτον* kritisch zweifelhaft, doch ist es noch beibehalten, von Lachmann blos in Klammern geschlossen. Paulus lässt den Juden den Vorrang im Guten wie im Schlimmen. Hier ist es zweideutig, ob sie voranstehen, weil sie des Heils vornehmlich bedürftig oder weil sie vornehmlich zum Heile bestimmt seien (9, 11. 11, 24), dieses ihnen auch zuerst angeboten worden ist (Luk. 14, 47. AG. 13, 46).

V. 17 wird Beides ausgeführt, *σωτηρία* und *πίστις*: „Gottgefälligkeit wird dargeboten, und zwar indem man vollen Glauben hat.“ *Δικαιοσύνη* = so beschaffen sein, wie es soll. Dieses kann dann sowohl nach dem aufgefasst werden, wie man ist, als nach dem, wie man gilt; also sowohl Rechtschaffenheit als Rechtfertigung, demnach nicht blos auf die Freisprechung (Sündenvergebung im protestantischen System), sondern auch auf sittliche Wiederherstellung (Katholicismus) zu beziehen. Beide Bedeutungen müssen zugleich aufgefasst und festgehalten werden. Paulus denkt Beides immer zusammen als den gottgefälligen Zustand, jedoch einer frommen, demüthigen Denkart gemäss, also vorzüglich das Gerechtgelten im Auge behaltend. *Θεοῦ* daneben gesetzt kehrt wieder 3, 21. 10, 3. 2 Kor. 5, 21. Philipp. 3, 9, entgegengesetzt der *ἰδία* 10, 3. Dieser Zusatz ist uns ein eben so zweideutiger als vielsinniger Ausdruck. Bei dergleichen Formeln ist oft mit Tholuck anzunehmen, dass der apostolische Sinn gar keinen so abgeschlossenen Begriff der Formel gesucht hat. Es kann bedeuten vor Gott geltend (Luther) und so wechselt *θεοῦ* oft mit *παρὰ θεῷ* ab (2, 13. Gal. 3, 11), oder von Gott geschafft — KVV. [Theophylactus 10: *ὁ θεὸς ἐδικαίωσεν ἡμᾶς· οὐκ ἐξ ἔργων, ἀλλ' ἐκ πίστεως.* Oecumenius zu 3, 21: *παρὰ θεοῦ διδομένη*]

Reiche, Rückert, de Wette — und so wechselt es mit ἐκ θεοῦ ab Phil. 3, 9. Zwar haben Viele δικ. θεοῦ als eine Eigenschaft in Gott selbst auffassen wollen, wie 3, 5, entweder Gerechtigkeit (Ambrosiast.), oder Wahrhaftigkeit (Beza) oder Güte (Semler, Morus), Benecke Beides zugleich: göttliche und menschliche Gerechtigkeit. Aber schon das Ganze der Stelle (ἐκ πίστεως εἰς πίστιν) zeigt, dass hier von einer menschlichen Beschaffenheit die Rede sei, auch 3, 21 ff., wo das Vorhergehende zusammengefasst wird. Ἐν αὐτῷ näml. τῷ εὐαγγ.: durch das Werk der Verkündigung, nicht: durch die evangelische Lehre. Ἀποκαλ. ist also auch nicht blos: wird gezeigt, gelehrt, wobei Beza und Paulus meinten, es werde den jüdischen Verhüllungen 2 Kor. 3, 13 ff. entgegengesetzt —; sondern (so die meisten Neueren): es erscheint, wird zum Dasein gebracht an den Menschen, wie πεφανέρωται δικ. θεοῦ 3, 21. Grotius meinte, Jes. 62, 1 ἕως ἂν ἐξέλθῃ ὡς φῶς ἡ δικαιοσύνη, als messianisch geltend, habe dem Apostel vorgeschwebt. Ἐκ — πίστιν unendlich verschieden gedeutet. Die Formel darf 1. nicht verschieden bezogen werden, etwa ἐκ πίστ. zu δικαιοσύνη und εἰς πίστ. zu ἀποκαλύπτεται. 2. Beides gehört gewiss zu δικαιοσύνη; denn zu ἀποκαλύπτεται genommen (Rückert) würde a. ἐκ πίστεως nicht passen, b. es zu hart sein εἰς πίστιν für εἰς πιστεύοντας zu nehmen (Benecke, de Wette), und unangemessen, εἰς πίστ. für den Zweck des Glaubens auszugeben (εἰς 6, 19. 2 Kor. 2, 16). 3. Die Worte können auch nicht blos als eine Steigerung des Glaubensbegriffes genommen werden: aus Glauben zum Glauben, d. h. durchaus nur für den Glauben (Tholuck, Köllner, Ps. 84, 7 ἐκ δυνάμεως εἰς δύναμιν, 2 Kor. 3, 13 ἐκ δόξης εἰς δόξαν). Denn das ἐκ steht nicht dem εἰς entgegen, sondern gehört zur δικαιοσύνη θεοῦ. Dasselbe liegt in Theophylact's u. Meyer's Deutung: aus anfangendem

Glauben zum wachsenden Glauben. Vielmehr hat *πίστις* verschiedene Bedeutung an den beiden Stellen. So auch die Väter, aber verschieden und falsch. Origenes und Ambrosiaster dachten an den Glauben des alten und neuen Testamentes, Theodoret [und Clemens *strom.* 2, 372 *τὴν ἐκ προφητείας εἰς εὐαγγέλιον τετελειωμένην*, 5, 545 allgemeiner: vom unvollkommnen zum vollkommnen] an den Glauben an die prophetischen Schriften und an Christus, Augustin (*de spiritu et lit.* 5, 2) an den historischen und heilsamen Glauben, Erasmus an Glauben an Gott und Treue zu den Menschen. — Aber es sind hier eben die zwei Seiten gezeigt, von denen Paulus überhaupt den Glauben darzustellen pflegt, im weiteren Sinne Ueberzeugung und Bekenntniss vom Evangelium, und im engeren die höhere, fromme Gesinnung. Jene ist der Anfang, dieser die bleibende Eigenschaft in dem gottgefälligen Leben. „Vom Glauben ausgehende, in Glauben überführende, in ihm beruhende Gottgefälligkeit.“ Tholuck einseitig: Glaube an die Predigt — an die zugerechnete Gerechtigkeit. *Καθὼς γέγραπται* nämlich im Bezug auf *πίστις* und *δικαιοσύνη*. Die Stelle ist aus Habak. 2, 4, nach den Alex. citirt. Galat. 3, 11 kehrt sie wieder, etwas anders Hebr. 11, 38 — ein nicht geringes Moment, dass jener Brief nicht eigentlich paulinisch sei —, endlich auch AG. 13, 39. Jene Stelle, die bei den Juden nie im klassischen Gebrauche war, scheint dem Apostel vorzüglich geeignet geschienen zu haben für seine Lehre von Gottgefälligkeit durch den Glauben. *Ὁ δέ* — aus Scheu, etwas von den heiligen Worten zu verlieren so citirt, dass selbst die Partikel *δέ* beibehalten wird. Im Original ist nach der jüdischen Interpretation *ἐκ πίστεως* zu *δίκαιος* zu ziehen: „Glücklich ist wer im Glauben Gott gefällt,“ denn diess ist dort wohl צַדִּיק; zu vergleichen 10, 6 *ἡ ἐκ πίστεως δικαιοσύνη*; so hier auch Beza, Meyer. Aber bei den Alexandrinern und bei Pau-

lus, welcher jenen folgt, ausser dass er μου bei πίστεως weglässt, indem er nicht wie der Prophet Gott redend einführt, gehört ἐκ πίστεως gewiss zu ζήσεται: „der Gottgefällige wird um seines Glaubens willen leben.“ In jenem Falle würde gewiss auch ὁ δὲ ἐκ πίστεως δίκαιος geschrieben sein. Für Paulus lag auch zu viel Bedeutung im Glaubensbegriffe, welcher nur nach der zweiten Interpretation recht hervortritt. Ζῆν aber ist nicht mehr als δικαιοῦσθαι: wer gottgefällig ist, wird es sein um seines Glaubens willen.

V. 18. Nun geht bis 3, 20 die Rede von seiner persönlichen Bestimmung auf das Erste über, was er auszuführen hatte, und was 3, 9 offen ausgesprochen ist: die allgemeine Hülfs- und Heilsbedürftigkeit der Menschen, Juden wie Heiden. Zuerst bis Ende Kap. 1: der Charakter des heidnischen Lebens, und die Nothwendigkeit göttlicher Einwirkungen auf dasselbe. Man kann diese Schilderung nicht übertreibend und ungerecht finden, selbst nicht nach den Darstellungen und Strafreden der gleichzeitigen heidnischen Schriftsteller. Man denke an die römischen Sitten, wie sie im Seneca und des geistreichen Petronius *Satirikon* uns vorgeführt werden. Und wirklich zeigt sich damals durch das ganze heidnische Leben hindurch ein Schuldgefühl und zugleich eine Sehnsucht nach einer neuen, besseren Zeit. Aber die starken Farben, welche der Apostel aufträgt, haben ihren Ursprung zugleich in der von allen Aposteln getheilten, in einem wahren Grundgedanken beruhenden Annahme, dass die Epoche Christi die Zeit des vollendeten Bösen und Lügnerischen, des gänzlichen Verfalls sei. Auch muss man die Oertlichkeit erwägen, von welcher und an welche Paulus schrieb: von Korinth, dem Markte aller Laster, nach Rom, der Wohnung des Verbrechens. (Suet. *Neron.* 38 (?): *aula Caesaris publicarum caedium officina).* Ἀποκαλ. ὀργή der ganze Gegensatz zu ἀποκ. δικαιοσ. θ. V. 17: „Je mehr Noth, desto mehr

Heil.“ Ἀποκ. bedeutet hier noch deutlicher nicht geoffenbart werden, etwa im alten Testament oder im Evangelium (Erasmus, Beza, Grotius, de Wette), sondern in That und Wahrheit erscheinen. Ὀργὴ θεοῦ 2, 8. 5, 9. Ephes. 2, 3, selbst nach dem Sprachgebrauche des alten Testamentes nicht eigentlich Zorn (Fritzsche, Meyer), sondern Strafgericht: so viel als δικαιοκρισία 2, 5. Hier steht δικ. θ. V. 17 gegenüber. Ἀπ' οὐρανοῦ nicht zu θεοῦ zu beziehen (Grotius; gewiss kann man nicht θεοῦ ἀπ' οὐρανοῦ verbinden), sondern zu ὀργή (Reiche) oder ἀποκαλύπτ. Das Zweite am Angemessensten, gegenüber V. 17 dem ἀποκαλ. ἐν τῷ εὐαγγ. „Vom Himmel,“ nach Ambrosiast., [Thomas Aquinas] und Tholuck: durch Himmelsbetrachtung. Dem Paulus aber ist es gewohnter Ausdruck für das Mächtige, Glänzende einer solchen Offenbarung (2 Thess. 1, 7). Paulus fand den Begriff der Allgemeinheit [gleich als ob geschrieben stände ὑπὸ τὸν οὐρανόν]. Aber dieser ganze Satz ist weder auf zukünftige Dinge zu beziehen (griechische Väter, Limborch, Koppe), sodass das Präsens ἀποκ. für das Futurum stände, wie Luk. 17, 30, noch allgemein zu nehmen: *solet revelari;* vielmehr meint der Apostel bestimmt etwas Gegenwärtiges, deutet auf grosse Erscheinungen der Zeit hin, auf die äussere und innere Noth der damaligen Epoche (Tholuck, Rückert, Fritzsche). Meyer findet die zur Strafe geschehene Steigerung des Lasters. Aber die hierin sich zeigende Strafe war ja diesen Menschen gar nicht wahrnehmbar. Der Zusatz „über alle Unfrömmigkeit und Untugend“ ist noch mit ἀποκ. oder ὀργή zu verbinden. Ἀσεβ. und ἀδικ. sind die allgemeinen Bezeichnungen des Bösen, das erste in Beziehung auf Gott, das zweite auf die Menschen gedacht, oder das Böse seinem Grunde und seiner Erscheinung nach. Tit. 2, 4: ἡ ἀσέβεια καὶ αἱ κοσμικαὶ ἐπιθυμίαι. Πᾶσα kann „alle“ bedeuten:

das Gericht zeigt sich mächtig, weil es über alle Schuld ergeht — oder „jeder Art,“ das ganze Menschenleben durchdringend, oder auch mit Anderen in Beziehung auf das Vielartige des Bösen. *Ἀνθρώπων — κατεχόντων* hat keine allgemeine Bedeutung, sodass es sich auf Juden und Heiden bezöge, aber es ist auch nicht mit Koppe nur von den Juden zu verstehen, sondern der Apostel meint die Heiden allein. Der Begriff aber liegt im Ganzen, nicht blos im *ἄνθρωποι*, sodass dieses für sich schon heidnische Menschen bedeuten sollte. Das Folgende in V. 21 führt den Sinn des Satzes aus: die Heiden lassen die Wahrheit, welche auch an sie spricht, sich nicht entwickeln, oder nicht wirken, indem sie sich dem Laster ergeben; die Idee im Leben untergehen lassen. *Ἡ ἀλήθεια* also hier im allgemeinsten Sinne von der natürlichen Gotteserkenntniss. Das Wort ist aber nicht objectiv zu nehmen, wie 2, 8: *τῇ ἀληθείᾳ ἀπειθεῖν* (Joh. 8, 44. 18, 27), sondern die Wahrheit in ihnen, also Erkenntniss derselben. Die lateinischen Kirchenväter, auch die Vulg. fügten noch *θεοῦ* hinzu, offenbar dieses aus einer Erklärung des Wortes entstanden; denn derselbe Begriff liegt schon in *ἀληθ*. *Κατέχω* nicht *teneo* 1 Kor. 7, 30, sondern wie die Vulg. richtig übersetzt *detineo* (Luk. 4, 42. 2 Thess. 2, 6): aufhalten, hemmen, besonders: nicht zur Entwickelung oder Wirksamkeit kommen lassen. Dieses thun sie *ἐν ἀδικίᾳ*, d. h. nicht *ἀδίκως* allein; so fassen es die Väter [Chrysostomus, Theophylact: *Κατεκάλυψαν καὶ ἐσκότισαν ἀδίκως τὴν γνῶσιν τοῦ θεοῦ, οὐκ εἰς τὸ προσῆκον χρησάμενοι*] und Reiche; auch ist *ἀδικία* nicht Götzendienst, sondern in sittlicher Bedeutung zu nehmen. Es ist mit *ἀσέβεια* Untugend und Laster. [Theophylact. 11: *ἄλλο ἀσέβεια, ἄλλο ἀδικία· ἡ μὲν γὰρ εἰς θεόν, ἡ δὲ ἀδικία εἰς ἀνθρώπους, καὶ ἡ μὲν τοῦ θεωρητικοῦ ἁμάρτημα, ἡ δὲ τοῦ πρακτικοῦ*] Man darf aber auch diesen Vorwurf nicht beschränken, etwa auf heid-

nische Philosophen, oder mit Anderen auf die heidnische Obrigkeit, die die evangelische Wahrheit und ihre Verbreitung verhindert, sondern: das höhere Geistesleben, die Idee der Gottheit sei bei den Heiden im Leben, in der Lasterhaftigkeit untergegangen. Paulus führt dieses speciell so aus: versunken in das Weltliche hätten sie sich dem Dienste desselben, dem Götzendienste zugewendet. Dieser Gedanke oft bei den KVV. Athenagoras πρὸς Ἕλλην. 23, auch Weish. 14, 12 ff. Ephes. 4, 19.

Hiervon folgt nun eine genauere Ausführung V. 19 u. 20 von der Wahrheit, die sich wirklich bei den Heiden finde, 21—23 von diesem Hemmen der Wahrheit, 24—32 von der ἀσέβ. und ἀδικία unter ihnen, doch so, dass als deren Quelle die Gottlosigkeit des Bösen angegeben wird V. 24—28. Der ganze Gedanke des Apostels ist daher: das Heidenthum sei vom Laster zum Götzendienst, und aus diesem zu immer tieferer Lasterhaftigkeit hindurchgegangen. Sehr sinnvoll ist durchgeführt, wie der Götzendienst eine moralische Grundlage habe.

V. 19 f. die natürliche Gotteslehre, wie Joh. 1, 4. 9. Wie dort, stellt auch hier Paulus diese Gotteslehre als eine und dieselbe dar mit der christlich-religiösen Wahrheit. Die anderen Stellen des Briefes, in denen von dieser gleichen, geistigen Ausrüstung auch der heidnischen Menschen die Rede ist (2, 14. 15. 5, 13. 8, 16. 19—22), stehen nicht im Widerspruche mit Stellen, wo die Heiden ἄθεοι, μὴ εἰδότες θεόν heissen (Eph. 2, 12. Gal. 4, 8. 2 Thess. 1, 8), denn diese beziehen sich auf den bestehenden Zustand der Heiden. Entfernter steht Ps. 9, 17 πάντα τὰ ἔθνη τὰ ἐπιλανθανόμενα τοῦ θεοῦ. — Nur die Socinianer suchten unsere Stelle von diesem ihren sicheren Sinne hinwegzudeuten, indem sie die Worte gewaltsam auf die Erkenntniss Gottes durch das Christenthum bezogen.

V. 19. Διότι beginnt eine neue Rede, nicht mit dem Vorigen zu verbinden und blos Komma zu setzen (Meyer, Lachmann), also διότι mit *quoniam* zu geben, sondern *etenim*, διά τοῦτο ὅτι, so meine ich es, dass (V. 21. 8, 7.) Τὸ γνωστόν nicht so viel als γνῶσις (Syr., Chrysostomus, Theodoret, Tholuck, Luther: dass man weiss, dass Gott sei), wenn diese Bedeutung auch zum Worte passte (nur darf man nicht τὸ δυνατόν 9, 22 vergleichen, da dieses mächtig bedeutet, γνωστός aber nicht erkennend; auch gehören die Stellen der alex. Vers. Gen. 2, 9. 2 Mos. 33, 16 nicht hierher, wie nicht zum Ganzen der Stelle, so insbesonders nicht zum Verbum ἐφανέρωσεν αὐτοῖς, was nothwendig auf etwas Objectives geht), sondern entweder was von Gott erkannt werden kann, oder was von den Heiden erkannt worden ist, *cognitum*: AG. 1, 19. 15, 18. Im letzteren Sinne Reiche, de Wette, Meyer, im ersteren Origenes, Oecumenius [ὅπερ δυνατόν ἐστι γνωσθῆναι], Tholuck, Rückert, Benecke, Köllner, Glöckner. Und dieses wohl vorzuziehen. Der Begriff soll durch den Ausdruck nicht eingeschränkt werden, sondern vielmehr gesteigert: was immer nur erkannt werden kann, es habe in der Seele der Heiden gelegen. Aber auch keine tiefere Bedeutung liegt im Worte, sodass es wie γνῶσις eine besondere, der Speculation näher kommende Erkenntniss bedeutete. Φανερόν ἐστι ist nach ἐφανέρωσε zu deuten, welches ja jenes erklären soll. Also nicht: es ist klar oder bekannt, dass es sich unter ihnen finde (Morus, Fritzsche), sondern: es ist unter ihnen, für sie bekannt oder klar, es ist ihnen entschieden. Ἐν αὐτοῖς ist, wie angedeutet, zweideutig, so auch Luk. 17, 21: ob unter ihnen, wie V. 12. 1 Kor. 11, 19, oder in ihnen, in ihren Seelen, ἐν καρδίαις 2, 15. AG. 13, 15. Vgl. auch 2 Kor. 5, 11. Wahrscheinlich versteht Paulus die Formel = unter, bei ihnen, und in diesem Gedanken

lag allerdings auch, dass die Erkenntniss Gottes unmittelbar in das Bewusstsein der Menschen gegeben sei. „Denn Gott hat es ihnen bekannt oder einleuchtend gemacht.“ Der text. rec. hat ὁ γὰρ θεός; die neuere Kritik stellt die Worte: ὁ θεὸς γάρ. De Wette bemerkt sehr richtig, dass Paulus es liebe, γάρ zwischen Artikel und Nomen zu setzen: V. 20, 26. 2, 1. 24. 4, 15 und anderwärts. Auch wird durch diese Schreibart der Gottesname noch mehr hervorgehoben. Die Stelle ist in jedem Falle bedeutend, indem sie den Menschen überhaupt göttliche Offenbarung beilegt, ja sogar hierin Juden und Heiden einander gleichstellt. Das geistige Verderben der Heiden soll als Undank gegen die göttliche Gunst dargestellt werden.

V. 20 nicht in Parenthese zu nehmen, sondern als Erklärung von V. 19 zu betrachten. „Vom Anfang habe die Menschheit Gott erkennen können, ganz entgegengesetzt den Vorstellungen und Handlungen der Götzendiener.“ Dieses ist der Gedanke des Verses, wie man auch Einzelnes nehmen möge. Τὰ ἀόρατα αὐτοῦ wird durch den letzten Satz ἀΐδιος u. s. w. erklärt; also ist dieser Satz als Epexegese zu nehmen (Beza, Rückert), nicht als etwas Anderes und Höheres (Fritzsche). Gleichbedeutend ist V. 23 ἡ δόξα τοῦ ἀφθάρτου θεοῦ, „seine unsichtbaren Eigenschaften,“ die Erhabenheit, das Ueberweltliche in Gott. Fritzsche nach Theod. und Grotius des Plurals wegen: Handlungen, göttliches Walten; Origenes nach Kol. 1, 16 himmlische Naturen. Ἀπὸ — κόσμου gehört natürlich nicht zu ἀόρατα, (so bei [Curcellaeus und] Knapp unterpungirt) — die Formel würde dann ganz überflüssig sein —; sondern zu καθορᾶται. Aber nicht zu erklären: aus der Weltschöpfung (Luther: an der Schöpfung der Welt; wie eine Erklärung des τοῖς ποιήμασι), oder aus den Geschöpfen: sondern wie immer: vom Anbeginn, so lange es Welt und

Menschen giebt (Meyer). Und sinnig neben ἀόρατα gestellt: wird so klar erkannt, wie wenn es angeschaut würde. Aehnliche Stellen finden sich oft bei den Alten: Arist. *de mundo* 6: πάσῃ θνητῇ φύσει γενόμενος ἀθεώρητος ἀπ' αὐτῶν τῶν ἔργων θεωρεῖται ὁ θεός. [Plato bei *Cyrill. adv. Julian.* 3, 97. Philo *de allegor.* 1, 107.] Das Präsens bedeutet übrigens nicht blos: kann es werden, sondern das Natürliche, Gewöhnliche. Νοεῖν steht als das eigentliche Wort für denken, νοούμενα: im Geist, in Gedanken angeschaut. Also wird nicht blos die Bedingung damit ausgedrückt, unter welcher man anschauen könne, so Luther und Lossius: so man das wahrnimmt, wenn man nachdenkt. Das Wort wird hier in dem edlen Sinne gebraucht, in welchem es in der philosophischen Sprache bestand, von der rein geistigen Thätigkeit (Weish. 13, 4. Hebr. 11, 3). Aber bei dem τοῖς ποιήμ. ist eine falsche Auslegung die durchaus gangbare, dass der Dat. stehe für ἀπὸ, ἐκ, διὰ τῶν ποιημάτων, also als Cas. instrument., entweder auf νοούμενα oder auf καθορᾶται bezogen: aus den Geschöpfen eder Werken; gleichbedeutend ποιήματα mit κτίσεις: Ps. 143, 5. Pred. 7, 13. Hierfür verglich man Weish. 13, 1 ἐκ τῶν ὁρωμένων. Wenige nur haben das Wort ποιήματα anders gefasst, Koppe und Flatt vom inneren Leben, Tholuck von Handlungen. Aber der Dativ τοῖς ποιήμασι verträgt sich durchaus nicht mit dieser Erklärung, obendrein wenn τοῖς π. und ἀπὸ κτίσεως κ. dasselbe bedeuten sollen. Auch scheint der Apostel nicht sowohl ein Erkennen aus der Natur, als eins von Innen heraus, durch das Gottesbewusstsein zu meinen, wie AG. 17, 28. Der syr. Uebersetzer hat das Rechte. Τοῖς ποιήμ. ist der gewöhnliche Dativ bei passiven Verbis für ὑπὸ τῶν ποιημάτων: wird von den Geschöpfen erkannt. Dann steht ποιήματα, nicht κτίσις, weil jenes Wort eine edlere, geistigere Bedeutung hat (Eph. 2, 10. Pred. 3, 11. 7, 13 und and.)

Hier aber werden ja die vernünftigen Geschöpfe gemeint. Also: seine unendlichen Eigenschaften werden vom Anbeginn an von den erschaffenen Wesen in Gedanken gleichsam angeschaut. Ἥ τε u. s. w. ist, wie gesagt, Erklärung der *ἀόρατα*. *Ἀΐδιος* so viel als *αἰώνιος*, hier *ἄφθαρτος*, überweltlich, nicht gerade nur auf Zeit und Dauer zu beziehen; so ja auch *αἰώνιος* und unser ewig im philosophischen Sprachgebrauche. Gewiss also nicht blos, wie Reiche will: stets zu erkennen, weil Gott von Ewigkeit her sich in seiner *θειότης* erwies. *Δύναμις*, *θειότης* = Macht zu wirken und innerliche Herrlichkeit und Erhabenheit (vgl. Cic. *Tuscul. quaestt.* 1, 13: *vis et natura deorum)*; nicht: Macht und Güte — Reiche, Schneckenburger [*Beiträge zur Einleitung in's N. Test. und zur Erkl. seiner schwierigen Stellen* 1832. 96] und Dähne [*paulinischer Lehrbegriff* 29]. — *Θειότης* steht nur noch Weish. 18, 9; dasselbe bedeutet *μεγαλειότης* Luk. 9, 43: Göttlichkeit; dagegen *θεότης* die Gottheit, Kol. 2, 9 Gott selbst. *Εἰς τὸ εἶναι* vom Erfolg, nicht vom Zweck, wie Calvin u. Meyer verstanden, eine Auffassung, die de Wette mit Recht sinnlos genannt hat: Gott hat sein Wesen Allen geoffenbaret, damit er Alle strafen könne. Und wenn man es mit *καθορᾶται* zusammenbringt, so ist ja Gott nicht Subject. *Ἀναπ.* 2, 1 *inexcusabilis.* Nicht zu entschuldigen sei der Naturdienst der Heiden, da sie die Idee des Ueberweltlichen in sich hätten. Diejenigen nun, welche, wie oben gesagt, die Worte *τὰ ἀόρατα* — *θειότης* in Parenthese nehmen: Griesbach, Schott (in den früheren Ausgaben), Knapp, müssen diese letzten Worte *εἰς* — *ἀναπολ.* mit *ἐφανέρωσε* verbinden. Allein jene eingeschlossenen Worte sollen ja eben jenes *φανερῶσαι* erklären.

Nun folgt V. 21—23 das *κατέχειν* V. 18: die natürliche Gotteserkenntniss sei getrübt, gehemmt durch das Laster im Heidenthum. *Διότι* gehört zu *ἀναπολ.*; in diesem lag der

Begriff der Verschuldung, und diese wird nun im Folgenden ausgeführt. Denn γνόντες ist durch καίπερ zu suppliren; — γνῶναι aber hier in sehr allgemeiner Bedeutung: einen Begriff von Jemandem haben, entgegeng. V. 28 ἐν ἐπιγνώσει ἔχειν —: obwohl sie ihn also kannten, wussten, dass er existirte in unendlicher Erhabenheit, ehrten sie ihn doch nicht als Gott und waren nicht dankbar gegen ihn. Er meint: sie liessen es einen todten Begriff bei sich bleiben. Ὡς θεόν kann zu beiden Verbis genommen werden: zu ἐδόξ. und ηὐχαρ. Aber in jener Formel soll nicht liegen, dass sie ihn zwar geehrt hätten, aber nicht vollkommen, sondern dass sie ihn gar nicht geehrt hätten, wie es doch für eine Gottheit sich gehört hätte; „nicht dass er ihnen Gott gewesen wäre." Εὐχαριστεῖν soll wohl die innerste Gottesverehrung bedeuten; δοξ. ist Bezeichnung des Cultus überhaupt 15, 6. 9. 1 Kor. 6, 20. Zu ηὐχ. natürlich αὐτῷ zu suppliren. Der eigentliche Gegensatz hierzu folgt erst V. 23. „Vielmehr haben sie das Weltliche an die Stelle des Göttlichen gesetzt." Aehnlich Jer. 2, 13. Gott verlassen, Götzen annehmen. Aber einleitend geht erst V. 21 und 22 vorher, der Grund, weshalb es so geschehen sei. Es ist die Untugend, das Laster, welches ihren Geist verdunkelt, verwirrt haben soll. „Sie wurden thöricht in ihrem Sinne, und ihr unverständiger Geist wurde verfinstert, — die sich für Weise hielten, wurden zu Thoren." Alle diese Worte, wie ματαιοῦσθαι und μωραίνεσθαι, waren vom Götzendienste gewöhnlich: Eitelkeit, Thorheit, der Glaube an das Eitle d. i. das für Gott gehaltene Weltliche. Bei ματαιοῦσθαι kam noch hinzu, dass die heidnischen Götter selbst τὰ μάταια hiessen AG. 14, 15; daher das Verbum vom götzendienerischen Leben 2 Kön. 17, 15, Beides verbunden Jer. 2, 5. vgl. Eph. 4, 17. Vornehmlich aber liegt dem Satze unserer Stelle zum Grunde Ps. 94, 11, von Paulus 1 Kor. 3, 25 citirt: Κύριος γινώσκει τοὺς διαλογισμοὺς τῶν ἀνθρ. ὅτι εἰσὶ

μάταιοι. Die Vulg. übersetzt ἐματ. *evanuerunt (vanus,* dumm, in der Volkssprache, Reiche), Erasmus: *frustrati sunt.* Διαλογισμοί nicht blos *ratiocinationes,* bei den Alexandrinern sowohl Gedanken als Gesinnungen. Ueberhaupt hat das Wort mehr eine praktische Bedeutung; so 14, 1 von Lebensgrundsätzen. Ἐσκοτίσθη bedeutet dasselbe mit ἐματαιώθ., gewöhnliches Wort für Geistesverwirrung, welche für das Leben bedeutend wird Eph. 5, 8. 1 Thess. 5, 4. Καρδία bezeichnet im hebräisch-griech. Gebrauche sowohl Erkennen als Willen, Gemüth. 2 Kor. 4, 6. Auch ἀσύνετος ist von Alters her heidnisches Prädicat 5 Mos. 32, 21. Ps. 119, 158. Sir. 15, 7. unten 10, 19; wie σύνετος fromm heisst AG. 13, 6. Denn im israelitischen Sinne bedeuteten Weisheit und Verstand die wahre Gottesverehrung. Ἀσύνετος neben ἐσκοτίσθη könnte pleonastisch scheinen; aber es ist wohl im Gesammtsinne der Stelle auf etwas Anderes zu beziehen, nämlich auf die sittliche Verwirrung und Zerstörung. „Ihr Gemüth ward verfinstert, weil es den rechten Sinn verloren hatte.“

V. 22. Φάσκειν in der Bedeutung vorgeben, *prae se ferre* AG. 24, 9. 25, 19; Apok. 2, 2 λέγειν. Auch die ganze Formel φάσκοντες εἶναι σοφοί findet sich bei den Alten. [Beisp. bei Kypke *Obss.* 2, 153. Raphel *Xenoph.* 196.] Der Vorwurf, welcher den Heiden auch sonst von Paulus gemacht wird, 1 Kor. 1, 20. 22. 2, 6. 2 Kor. 1, 12, bezieht sich natürlich auf die geistig Bedeutenderen in der heidnischen Welt, wenn auch nicht gerade auf philosophische Vertheidiger des Götzendienstes (Grotius) oder auf ägyptisch-römische Priesterweisheit (Paulus). — Das Verbum μωραίνεσθαι war besonders auch vom Heidenthum gewöhnlich: Jer. 10, 14. Alex. ἐμωράνθη πᾶς ἄνθρωπος ἀπογνώσεως, und so ist auch μωρός Matth. 5, 22 gewiss als Bezeichnung des Heiden zu fassen. Herod. 1, 131. — Die Passiva

V. 21 u. 22 könnte man wohl in medialer Bedeutung fassen: sie haben sich so gemacht (Beza). Die Prädestinatianer haben sie natürlich im strengsten Sinne festgehalten. In keinem Falle soll damit Etwas bezeichnet werden, was nicht in der Schuld dieser Menschen gelegen hätte. Aber es ist eben das historische Passivum: sie haben sich so gezeigt. Schott, Köllner, Usteri [Lehrbegr. 171].

V. 23. „Sie vertauschten die Erhabenheit des ewigen Gottes mit Bildern sterblicher Wesen.“ Zweierlei wird ihnen Schuld gegeben, Verehrung des Weltlichen und Bilderdienst, ohne dass die Statthaftigkeit eines Dienstes von Bildern des Uebermenschlichen angenommen wird. Denn ohne Zweifel glaubt Paulus gar nicht, dass es Bilder von diesem geben könne. Das Verehren von Bildern gilt ihm wohl nur als eine noch tiefere Versunkenheit in das Weltliche. Ἀλλάσσειν (so mit τι ἐν wieder V. 25, griech. τί τινος): vertauschen in Gedanken oder Verehrung. Δόξα nicht Ehre, sondern Erhabenheit, Herrlichkeit. Aber die Formel ἀλλάσσειν τὴν δόξαν θεοῦ war altisraelitisch von den Heiden Jer. 2, 11. Ps. 106, 20: ἠλλάξαντο τὴν δόξαν αὐτῶν ἐν ὁμοιώματι μόσχου, also wie hier mit ἐν ὁμ. construirt. Ἄφθ. so viel als ἀόρατος, ἀΐδιος V. 20, so auch 1 Tim. 1, 17 neben ἀόρατος. Ὁμοίωμα εἰκόνος = Aehnlichkeit bestehend in Abbildung, natürlich Bild, das ihm ähnlich sein sollte, Darstellung Gottes in Bildern. So 1 Maccab. 3, 48: τὰ ὁμοιώματα τῶν εἰδώλων. Gestalt — sodass ὁμ. εἰκόνος blose *ubertas orationis* wäre (Heumann, Carpzov, Rosenmüller) — bedeutet nicht εἰκών, sondern μορφή. Φθαρτοῦ entg. der δόξα, wie neben dieser ἀφθαρσία 1 Kor. 15, 42, gehört dem Sinne nach nicht blos zu ἀνθρώπου, sondern auch zu den folgenden Ausdrücken. Doch war es dort nicht so nöthig, weil der Mensch doch noch den Anschein hatte, Gott näher zu stehen. „Geflügel, Thiere, Gewürm,“ ohne besondere Anwendung auf

einzelne Arten von Idolen, etwa ägyptische: Ibis, Apis, Schlange (Meyer); es ist blos gewöhnliche Classification der thierischen Schöpfung Gen. 1, 20. AG. 10, 12. Der Gesammtsinn von V. 21—23 ist also: durch den sittlichen Abfall von Gott haben sie die Idee des Ewigen verloren, verehren Gott in weltlichen Gestalten.

Nun folgt von V. 24 die *ἀσέβεια* und *ἀδικία* (V. 18) als Folge des ungöttlichen Wesens, des Götzendienstes: das tiefere Versinken in Lasterhaftigkeit, nachdem die Untugend überhaupt den Götzendienst hereingeführt habe. Vgl. Eph. 5, 5. Kol. 3, 5, wo dieselbe Verbindung von Idololatrie und Lasterhaftigkeit. In dieser Darstellung beschreibt er offenbar die Sittenlosigkeit in drei Graden; diese werden durch das dreimalige *παρέδωκε* bezeichnet V. 24, 26 u. 28: „Laster, tiefe und allgemeine Verdorbenheit." *Διὸ καί* so die rec. Viele Zeugen lassen *καί* aus, auch Lachmann und Rückert. Es steigert aber den Begriff der Vergeltung. *Διό* entspricht dem zweimaligen *διότι* V. 19 u. 21. *Παραδιδόναι* auch AG. 7, 42, und wie gesagt im Folgenden noch zwei Mal, ist zwar der Wortbedeutung nach nicht überlassen (*συγχωρεῖν*, *ἐξαποστέλλειν* Ps. 81, 12. AG. 14, 16); so die griechischen Väter [Theophylactus 13: *Τὸ παρέδωκεν ἀντὶ τοῦ εἴασεν, ἀπέλυσεν*, wie ein Arzt den Kranken, der seinen Rathschlägen nicht gehorcht, aufgiebt. Chrysostomus setzt noch hinzu *οὐκ αὐτοὺς ὠθῶν, ἀλλὰ γυμνῶν τῆς ἑαυτοῦ βοηθείας*], Augustin, Calvin, und eigentlich liegt darin kein milderer Sinn als in: den Geist entziehen. Sirac. 4, 19 *ἐγκαταλείπειν* neben *παραδ.* Aber im Gedanken des Apostels lag nicht die Vorstellung von eigentlichem Uebergeben, daher er Eph. 4, 19 in einer Stelle gleichen Sinnes *παρέδωκαν ἑαυτούς* schreibt. Es liegt allen solchen Stellen (die stärkste Ps. 69, 28, wo von einem Verstocken die Rede ist) der Gedanke zum Grunde, dass

nach einer festen Regel und Einrichtung (nicht nach einem einzelnen Akte) Gottes sich das Böse durch das Böse, durch tiefes und bleibendes Verderben straft. Diess Gott selbst beigelegt, weil er das Gesetz einer solchen Entwickelung des Bösen gegeben (Tholuck: „Es ist der Fluch des Bösen, dass es ewig Böses zeugt.“ Das Entwickelungsgesetz des Bösen hat in Gott seinen Grund). *Ἐν — αὐτῶν.* Jenes *ἐν* nicht so viel als *εἰς* (Beza, Tholuck), denn gleich daneben steht ja *εἰς ἀκαθαρσίαν,* was nicht gleichbedeutend sein kann, auch nicht mit de Wette und Meyer vom Erfolge zu verstehen, denn dieser liegt im *τοῦ ἀτιμάζεσθαι*; sondern: wie sie, oder weil sie den Lüsten ergeben waren. So auch Flatt und früher Wolf: *cupiditatibus pleni quum essent.* Aehnlich *ἐν ὀρέξει αὐτῶν* V. 27. Der Götzendienst war ja daraus hervorgegangen. *Ἀκαθαρσία* Sittenlosigkeit in ungeregelter Sinnlichkeit 6, 19. 2 Kor. 12, 21. Gal. 5, 19. Eph. 4, 19; 1 Thess. 2, 3: Unlauterkeit des Willens. *Τοῦ ἀτιμάζεσθαι — ἑαυτοῖς,* hebraisirender Genitiv, der den Erfolg bezeichnet, Lebensresultat jener *ἀκαθαρσία*: „so dass sie sich unter einander herabwürdigten.“ *Ἀτιμία* nämlich bezeichnet die Entwürdigung durch Laster, vgl. *τίμη* 1 Thess. 4, 4, *τίμιος* Hebr. 13, 4. Anders *ἀτιμία σώματος* von der Selbstqual der Asketen Kol. 2, 23. *Αὐτῶν* mit Absicht geschrieben, nicht *αὑτῶν,* wie Köllner will, auch steht jenes nicht für dieses, reflexiv, wie de Wette annimmt. *Σώματα αὐτῶν* ist auch nicht blos Umschreibung, noch in dem Sinne zu verstehen, als wenn diese Vergehungen sich nur auf den Leib bezögen; es wird nur der unmittelbar nächste Gegenstand damit bezeichnet, 1 Kor. 4, 18 *εἰς τὸ ἴδιον σῶμα.* *Ἐν ἑαυτοῖς* d. i. *ἀλλήλοις*: unter einander (Fritzsche, Rückert), wie V. 27. Eph. 4, 32. Kol. 3, 13, also gegenseitig; daher nicht mit Lachmann *αὐτοῖς* zu lesen, welches diese Bedeutung nicht hat. Andere (Luther, Beza, Heumann,

Reiche); an ihnen selbst, gegen sich selbst. Koppe nach Rosenmüller und Grotius: mit freiem Willen; unpassend für das Wort und das sogleich Folgende. [Nicht aber auch Theophylactus, den Meyer 46 als Vorgänger jener bezeichnet. Jener denkt offenbar an Selbstschändung: ὥστε μὴ δεῖσθαι ἑτέρων τῶν ὑβριζόντων, ἀλλ' αὐτοὶ ἑαυτοὺς ὕβριζον· τοιαῦτα γὰρ τὰ ἀκάθαρτα πάθη.]

V. 25. Der Grund hiervon wird bedeutend wiederholt: darum geschehe dieses, weil sie das Göttliche herabwürdigten, statt des Göttlichen das Weltliche verehrten, darum hielten sie sich lediglich in sich selbst an das Niedrige, statt an das höhere Geistige. Der höhere Geist verschwinde ihnen aus dem Leben, das Materielle sei in demselben zur Herrschaft gekommen. *Οἵτινες quippe qui*, da sie ja die wahre Gotteserkenntniss mit Trug vertauscht haben, und das Geschöpf, nicht den Schöpfer verehrt und angebetet. Wieder dieselben Formen des Heidenthums, negativ und positiv, wie V. 21 u. 23. *Ἡ ἀλήθεια θεοῦ*, wie V. 18, wahre Gotteserkenntniss. Also nicht *verus deus* zu übersetzen (Böhme, Flatt, Koppe); dann würde es *θεὸς ἀληθινός* heissen 1 Thess. 1, 9, auch ist demnach nicht an Gottes wahren Namen und Eigenschaften zu denken. *Ψεῦδος* also auch nicht falsche Gottheiten, sondern Götzendienst Jes. 28, 15. 44, 20. Jer. 3, 10 Alex. *Σεβάζεσθαι*, spätes Wort für *σέβεσθαι*, nur an unserer Stelle; zu suppliren natürlich *τὴν κτίσιν. Λατρ.* wie oben V. 21 *δοξάζειν καὶ εὐχαριστεῖν. Κτίσις* alles Weltliche. *Παρὰ τὸν κτ.* nicht blos mehr, als (Ammon, Tholuck, Rückert), *prae* Luk. 13, 2, 4; dann würde Paulus den Heiden daneben auch eine Verehrung des wahren Gottes beilegen; auch wohl nicht gegen (Grotius, Koppe, Flatt), sondern ohne jenen, *praeterito creatore* (Beza, Semler nach Ambr.). Die nun folgende Doxologie ist, wie bei Paulus gewöhnlich, da angefügt, wo Dinge ausgesprochen werden, welche ent-

weder gemisdeutet werden konnten, oder auch nur den Klang haben, als seien sie Gott zuwider. Es soll also das Gegentheil, die Frömmigkeit, bestimmt herausgestellt werden: „*absit omen,* aber daran darf nicht gedacht werden, was nicht sein darf, *ἀφοσιοῦμαι*, *bona verba*“ 9, 5. 2 Kor. 11, 31. Anders 11, 36. Gal. 1, 5: blos zur Verherrlichung. Die griechischen Väter und Reiche nahmen den ganzen Satz als Zusicherung, nicht als Wunsch, supplirten *ἐστί* nicht *ἔστω*, verstanden *εὐλογητός* gepriesen, nicht preiswürdig. [*Ἐστί* schreibt auch Chrysostomus *homil. tert.* edit. Paris. 1636. 28, ohne dass er darum so gelesen zu haben braucht. Mit jener Auffassung schien sich seine Ansicht über die Unveränderlichkeit Gottes, die er daran knüpft, am meisten zu vertragen.] Das liturgische *ἀμήν* ist hier stets beigesetzt.

V. 26 und 27. Zweite Steigerung jener Lasterhaftigkeit, aus der unnatürliche Laster hervorgegangen. Auch Weish. 14, 26 werden diese im Gefolge des Heidenthums erwähnt; als heidnische Sünden auch 1 Kor. 6, 9. 1 Tim. 1, 10. Das mosaische Gesetz spricht mit Abscheu davon 5 Mos. 22, 5. *Διὰ τοῦτο* dem *διό* V. 24 entsprechend. Es bezieht sich, wie dieses (vgl. V. 28) nicht auf die vorher beschriebenen Laster, sondern auf das V. 25 wirklich Vorhergehende, auf die Schilderung des Götzendienstes: „Und eben darum“ hat sie Gott dahingegeben *εἰς πάθη ἀτιμίας*, mehr als *ἀκαθαρσία* V. 24. *Ἀτιμία,* wie zu V. 24 gesagt ist, Herabwürdigung. Der Genitiv ist erklärend: solcher Art. *Πάθος* lasterhafte Neigung, so viel als *παθήματα* Gal. 5, 24, die dabei stehenden *ἐπιθυμίαι* verstärkend (Koloss. 3, 5. 1 Thess. 4, 5). So steht das Wort auch im gemeinen Sprachgebrauche vornehmlich von unnatürlichen Lastern, für welche die Lateiner das Wort *pathicus* gebrauchten [d. i. welcher Unnatürliches leidet, von beiden Geschlechtern: *Auct. Priap.* 25, 41 u. 76. Catull. 16, 2. Juven. 2, 99.

Senec. *epist.* 95]. Μετήλλαξαν — εἰς, anders mit ἐν V. 25, verwandeln; aber mit Beziehung auf V. 25 gebraucht. Bei φυσική — das Wort ganz wie *naturalia* — χρῆσις ist τῶν ἀρσένων zu suppliren nach V. 27, wo θηλείας dabei steht; zu τὴν παρὰ φύσιν also ἀλλήλων, Alles abgekürzt, gleichsam um schnell darüber hinzukommen.

V. 27. Die Lesart δέ (Lachmann) statt τε ist angemessener, da ein Gegensatz gegeben wird. Ἐκκ. so viel als πυροῦσθαι *exardere* 1 Kor. 7, 9; dazu gehört εἰς ἀλλήλους. Ἐν — αὐτ. (ἐν wie V. 24): gemäss ihrer Leidenschaft. Ὄρεξις zuerst so bei den Stoikern, im Gegensatze von ὁρμή, für sich schon in schlimmer Bedeutung; ebenso hier κατεργάζεσθαι 2 Kor. 5, 3. Ἀσχημοσ. *turpitudo* 1 Kor. 7, 36. 13, 5, entgegeng. εὐσχημοσύνη 13, 13. Καὶ — ἀπολαμβάνοντες „und den gebührenden Lohn ihrer Verirrungen an sich empfangend" verstärkt den Gedanken: sie selbst vollziehen in ihrer gegenseitigen Entwürdigung die göttliche Strafe. Ἐν ἑαυτοῖς wieder wie V. 24 ἐν ἀλλήλοις. Ἀντιμ. Vergeltung, (später Ausdruck, 2 Kor. 6, 13) und zwar vollkommen entsprechende; ἣν ἔδει: welche Vergeltung nöthig war. Ἀπολ. gewöhnliches Wort für Vergeltung Kol. 3, 24, wie πλάνη nicht nur von Täuschung, sondern von Abfall von Gott. Es ist dasselbe wie oben V. 21 u. 25. „Sie unter einander" oder „gegenseitig" fördern den Irrthum.

V. 28. Der dritte Grad des Verderbens: tiefe und allgemeine Verdorbenheit ziehe sich zerrüttend und zerstörend durch das ganze Leben hin. Er beginnt wieder V. 28 mit Nachweisung des tiefsten Grundes von diesem Verderben, der Gottesvergessenheit. Καθὼς — ἐδοκ.: darum weil, demgemäss, dass sie nicht für gut befunden haben. Δοκιμάζειν = erwählen, belieben wie 14, 22, auch dort in subjectiver Bedeutung: *illis placuit.* Ἔχειν — ἐπιγν. steht dem γνῶναι V. 21 entgegen. Es bedeutet jedenfalls volles, klares Erkennen;

entweder *ἔχειν*, festhalten, *tenere*, Joh. 5, 38 *λόγον μένοντα ἔχειν*, im Erkennen festhalten: den Begriff Gottes hatten sie; es kam aber nicht zur hellen, lebenskräftigen Idee; oder *ἐπιγν.* bezeichnet an sich klares, volles Erkennen, und *ἔχειν* ist bloses Nebenwort, wie Jak. 2, 1 *ἔχειν τινὰ ἔν τινι*. *Ἀδόκιμος* wohl Anklang, Paronomasie, zum *δοκιμάζειν*: nicht werth achteten sie, — nichtswürdiger Sinn. Weil sie nicht werth geachtet haben, sind sie an ein werthloses Dasein dahingegeben worden. Jenes steht auch 1 Kor. 9, 27. Die aktive Bedeutung (Beza, Tholuck) *judicii expers* lag nicht im Worte. *Νοῦς* immer bei Paulus Sinnesart (12, 2. Eph. 4, 17. 23), nicht etwa nur Intelligenz. *Ποιεῖν*: im Infinitiv liegt die Ausführung des eben Angedeuteten, wie in *τοῦ ἀτιμάζεσθαι* V. 24 in der Art dass. *Τὰ μὴ καθήκοντα* steht nicht in der stoischen Bedeutung (Morus, Tholuck, Klee), sodass der Gegensatz *κατορθώματα* wäre (Cic. *de offic.* 1, 3), *καθ.* also blos loyale Handlungen: nicht einmal solche hätte das Heidenthum geübt. Vielmehr sind *τὰ μὴ καθ.* völlig unsittliche Handlungen. Alle Bezeichnungen, die sich bei Griechen nur auf das Aeusserliche bezogen — *οὐ καθῆκεν nefas est* AG. 22, 22 — erhielten im jüdischen Sprachgebrauch innerliche, höhere Bedeutung. So schon *οὐ καθήκει* Sir. 10, 23. *Τὰ οὐκ ἀνήκοντα* Eph. 5, 4.

Nach dieser Einleitung V. 28 folgt V. 29—31 die Ausführung dieses Bösen. Solche Laster tadelt Paulus auch 1 Tim. 1, 9. 10. 2 Tim. 3, 2—7. Der Apostel hat in solchen Stellen keine sittliche Theorie im Sinne; er sucht nur zu erregen, die Vorstellung des Bösen lebendig zu erhalten, zu schrecken. Indessen stellt sich ungesucht eine gewisse Anordnung in der Stelle heraus, wie es bei bestimmtem Denken und klarem Sinn ja natürlich Statt hat. Es ist nur von Vergehungen gegen Andere die Rede, weil er ja nur von der Zerrüttung des Lebens, als dem dritten Grade des Bösen spre-

chen wollte. Dann führt er die verschiedenen Erscheinungen des Bösen, erst als innerliche Zustände, innerliche Verhältnisse gegen Andere, dann als Handlungen ein, und bezeichnet jene Verschiedenheit V. 29 durch πεπληρωμένοι und μεστοί. Jenes Wort drückt auch mehr Allgemeines, dieses mehr Einzelnes aus. Endlich stellt er auch im Einzelnen Zusammengehöriges auf, und die Bezeichnungen steigern einander, vom Lautesten zu dem Sillsten fortgehend. Πεπληρ. u. μεστ. gehört nicht zu παρέδωκε, sondern zu ποιεῖν. „Erfüllt mit jeder Art von Ungerechtigkeit, Schlechtigkeit, Habsucht,Böswilligkeit.“ So ist die Lesart von Griesbach [und Bengel] besimmt: ἀδικίᾳ, πονηρίᾳ, πλεονεξίᾳ, κακίᾳ. Auch Lachmann hat nur diese 4 Worte, aber κακίᾳ vor πον. und πλεον. setzend. Die Verschiedenheit der Schreibart ist aber sehr gross; am meisten schwankt man, ob πορνείᾳ noch in die Stelle gehöre, welches entweder zwischen ἀδικίᾳ und πονηρίᾳ oder anstatt πονηρίᾳ oft gelesen worden. Diesem πορνείᾳ steht aber äusserlich Vieles entgegen, und es passt auch nicht in die ganze Stelle. Denn πορνεία bedeutet im jüdisch-paulinischen Sprachgebrauch innerliche Zerrüttung und Entweihung, Sünden gegen sich selbst, aber von solchen sollte hier ja nicht die Rede sein. Schon V. 24 und 27 waren diese der Sache nach abgehandelt. So scheint πορνείᾳ aus bloser Verwechselung mit πονηρίᾳ entstanden zu sein. Ἀδικ. und πονηρ. sind wohl mehr das Negative, πλεον. und κακία das Positive: „Andern nicht ihr Recht geben, ihnen nicht wohl wollen, schlimm sein — bevortheilen, verletzen. Πον. und κακία auch 1 Kor. 5, 8 neben einander gestellt; πονηρόν = was ohne sittlichen Halt ist, ohne moralische Bedeutung, schlecht. Nun das Einzelne: voll Neid, Mordlust. Die Worte φθόνος und φόνος auch Gal. 5, 21 neben einander, und oft, namentlich bei den gnomischen Dichtern; nicht blos in einem Wortanklang, sondern man dachte wohl eine inner-

liche Verwandschaft zwischen beiden: vernichtender Hass, thätlicher und innerlicher. Ἔρις — κακοηθεία geringere Arten von Feindseligkeit: offener Zwist, Hinterlist, Bösartigkeit. Κακ. *malignitas,* beharrliches, doch stilles Uebelwollen, Tücke. Erasmus allgemein: *perversitas.* Bei den Griechen ist es mehr ein Deuten in's Ueble; ἐπὶ τὸ χεῖρον ὑπολαμβάνειν τὰ πάντα nach Aristoteles, daher auch Plutarch von einer κακοήθεια Herodot's spricht.

Aus den Zusammenstellungen mit μεστοί geht er nun zu adjektivischen Bestimmungen über, um Menschen zu bezeichnen, welche so zu handeln pflegen. V. 30: ψιθυρ. u. καταλ. insgeheim und offen Verläumdende, auch 2 Kor. 12, 20 neben einander gestellt. Ψίθυρος *susurrum* Geflüster, auch [bei Plutarch mit διάβολοι verbunden] der Schwätzer, davon auch ψιθυρίζειν und ψιθυρισμός bei den Griechen, eben so ψιθυριστής *susurro.* Die 4 Worte θεοστυγεῖς — ἀλαζ. bezeichnen Uebermüthige verschiedenen Grades. Sie stehen ganz angemessen unter denen, welche sich an Anderen vergehen. Es steht jenes θεοστ. auch bei Klassikern stets in passiver Bedeutung, so auch von d. Vulg. gegeben: *Deo odibiles* (Syrus). Bekanntlich galt der Uebermuth als das der Gottheit am meisten Verhasste, welches die Nemesis zu strafen eilt. Viele fassten das Wort in aktiver Bedeutung: Theodoretus, Oecumenius, Beza, Calvin, Luther, Grotius, Tholuck. Sie giebt offenbar hier einen zu weiten Begriff: Gottesverächter, wenn gleich die Wortform sich mit ihr vereinigen lässt, ohne dass der Accent — Beza und Grotius lasen nach Analogie des von Suidas aufgestellten Kanon θεοστύγεις — verändert wird, ein Unterschied, der ohnehin von den Neueren, wie von Fritzsche, verworfen wird. In sehr weiter Bedeutung stehen Weish. 14, 9 θεῷ μισητοί, vgl. 1 Thess. 2, 15 θεῷ μὴ ἀρέσκοντες. — Ὑβρ. 1 Tim. 1, 13; ὑπερ. u. ἀλαζ. sind verbunden auch 2 Tim. 3, 2: Uebermüthige,

Hochmüthige, Eitle. In allen Sprachen fast giebt es Bezeichnungen für diese Abstufungen des verletzenden Stolzes. Ἐφευρ. κακῶν *Virg. Aen.* 2, 161 *scelerum repertor* [Tacit. *Annal.* 4, 11], 2 Mak. 7, 31 πάσης κακίας εὑρέτης: Frevel, Unrecht ersinnend, also mit Ueberlegung und Freude Wehe, Unrecht thuend. Die folgenden Worte bis V. 31 zu Ende bezeichnen alle Gefühllosigkeit in Hinsicht auf die Verhältnisse zu Anderen. Das Schlimmste nach allgemeinen, alten Ansichten, auch den mosaischen, steht voran: den Aeltern ungehorsam. Ἀσύνετοι kann wie V. 21 genommen werden: ohne frommes Gefühl. Das Wort fehlt bei Chrysostomus; Ambrosiaster stellt es hinter γονεῦσιν. Grotius und Flatt liessen es daher aus, theils wegen des folgenden ἀσυνθέτους, aus dem man es entstanden glaubte, theils auch wahrscheinlich, weil man seinen Begriff zu weit fand. Die Erklärung bei Suidas: ἀσυνείδητοι — σύνεσις steht wirklich oft für συνείδησις — ist doch zu ungewöhnlich. Ἀσύνθετοι, entg. εὐσύνθετοι, stehen auch bei den LXX Jer. 3, 8. 10 f: Verträge nicht haltend, treulos. [Hesych. erklärt es: μὴ ἐμμένοντες ταῖς συνθήκαις, μὴ συντεθειμένοι. Aehnlich Suidas. Ueber die folgenden Synonyme Tittmann. *de synon.* 69.] Ἄστοργοι, ἄσπονδοι 2 Tim. 3, 3: ohne Kindesliebe (στοργή), unversöhnlich; Hesych. ἀδιάλλακτοι. Σπονδή nämlich Libation bei Bündnissen und Versöhnungen. Vulg. *absque foedere.* Doch ist ἄσπονδοι kritisch verdächtig; Griesbach, Lachmann, Fritzsche haben es nach Hauptauctoritäten ausgelassen. Dann ist es aus 2 Tim. a. O. hereingekommen (Koppe). Ἀνελεήμονες zwei Mal bei den Alex., Prov. 5, 9 u. 9, 17, sonst hier allein im N. Test.: Erbarmungslose. Die Steigerung ist also diese: Verletzung Anderer durch die That, Rede, Persönlichkeit (Uebermuth), Gefühllosigkeit.

V. 32. Οἵτινες *quippe qui*, wie V. 25; schon in diesem

Ausdruck allein liegt, dass die Heiden gemeint sind: „Sie also, welche, wohl kennend Gottes Beschluss, dass, die Solches thun, des Todes würdig sind, nicht nur es thun, sondern auch die Thuenden gut heissen.“ Dieses Gutheissen ist wohl nicht von Billigung überhaupt zu verstehen, sondern von Rechtsprechen durch Sophismen (Grotius). Das Ganze stellt das Handeln gegen Wissen und Gewissen dar, auch 2, 14 f. Ἐπιγνόντες steht hier aber dem γνόντες V. 21 entgegen: dazu kennend. Δικαίωμα das Gesetz Gottes 2, 26. 8, 4 oder Beschluss und Einrichtung Gottes 5. 16; Apok. 15, 4: was Gott für Recht erklärt. Im Gewissen nämlich trügen sie diese Ueberzeugung von der göttlichen Vergeltung. Wahrscheinlich indem man es bezweifelte, dass den Heiden von Paulus auch diese Kenntniss beigelegt worden sei — insbesondere die Kenntniss vom Tode, als Strafe der Sünde vgl. 5, 12 (Reiche) — nur die des Gesetzes hätten sie gehabt: setzte man nach ἐπιγνόντες hinzu: οὐκ ἐνόησαν, οὐκ ἔγνωσαν, οὐ συνῆκαν; Vulg.: *non intellexerunt*, sodass ὅτι u. s. w. nur als Sache des Nachdenkens beschrieben würde. Schon die verschiedene Form des Beisatzes zeigt, dass er unächt sei. [In einigen Codd. steht blos οὐκ ἐνόησαν, in andern οὐ συνῆκαν. Weitläuftig und anders erklärt den Beisatz Fritzsche *Sendschreiben* 70.] Uebrigens müsste dann, was auch bei den Meisten geschieht (Vulg., Arm.), der letzte Satz οὐ μόνον — participial geschrieben werden: ποιοῦντες, συνευδοκοῦντες. Natürlich darf der Satz ὅτι — εἰσίν nicht in Parenthese genommen werden (Curcelläus, Griesbach, Knapp). Ἄξιοι θανάτου ganz in allgemeiner Bedeutung, gemäs dem hebr. jüdischen Sprachgebrauche, nach welchem θάνατος von göttlicher Strafe überhaupt gesagt wird, so viel als θυμός und ὀργή 2, 8, also nicht von bürgerlicher Strafe (Grotius), noch von der im Hades (Reiche), noch vom zeitlichen Tode zu verstehen. Συνευδοκεῖν

auch bei Luk. 11, 48. AG. 8, 1: thätig theilnehmen an fremder Schuld, sie sophistisch vertheidigend.

Kap. 2 wendet sich nun ohne Uebergang an die Juden, als an die, welche gleicher Schuld verfallen seien; dieses schon angedeutet 1, 16, am Schlusse dieser Schilderung 3, 9 zusammen ausgesprochen. Auch diese Verdorbenheit der damaligen Welt war im Judenthum selbst anerkannt, und der Untergang des Staates galt bei den Juden selbst als Strafe. Joseph. *bell. jud.* 5, 13. 6. — Freilich werden die Juden erst V. 17 genannt, und die griechischen VV., Grotius, Olshausen, Benecke fanden sie auch erst von da. Bis dahin, meinte man, wäre von heidnischen Obrigkeiten die Rede. Aber es ist ja offenbar keine Amtsführung, sondern ein sittliches Urtheilen gemeint vom Anfange des Kap. Vielmehr werden — so die meisten Neueren — Andere angeredet als vorher; V. 1 bezeichnet den eigentlichen Juden, dessen Charakter ja jenes *κρίνειν τὸν ἕτερον* war — und es liegt eine Art Schonung im Uebergehen des jüdischen Namens. Der Charakter der ganzen Stelle ist auch mehr hebräisch-jüdisch, als der der vorigen, der mehr Hellenisches hatte.

V. 1 *Διό* bezieht sich auf das Letzte 1, 22: weil der die Schuld trägt, welcher das Gute weiss, bist du unentschuldbar, Jeder, welcher du den Andern verurtheilst [Olshausen]. Diese Bezeichnung des Juden, vornehmlich im Verhältnisse zum Heidenthum: 14, 4. 10; sehr wohl entsprechend der Bezeichnung der heidnischen Menschen, 1, 18: *τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων*. Daher *πᾶς* nicht mit Fritzsche zu nehmen *quisquis (judex sedes, etiamsi sis Judaeus)*, sondern ganz eigentlich jeder jüdische Mensch. *Κρίνειν* dem Sinne nach so viel als *κατακρίνειν*, wiewohl das Wort selbst nur bedeutet: unbedingt, streng urtheilen Matth. 7, 1. Jak. 4, 11. *Ἀναπ.* 1, 20 von den Heiden;

mit Absicht auch von den Juden gesetzt: auch so sollten Beide sich gleich gestellt werden. Das Folgende steigert das Vorige: nicht nur dieselbe Schuld liegt auf dir, sondern du sprichst sie selbst über dich aus. Ἐν ᾧ, passender — da ja nicht von einzelnen Verschuldungen die Rede ist — indem, *dum* 8, 3. Hebr. 2, 18. 6, 17, als worin, etwa κρίματι zu suppliren (Luther: worinnen, Vulg., de Wette, Tholuck, Meyer), 14, 22. Matth. 7, 2, vgl. 1 Petr. 2, 12: ἐν ᾧ καταλαλοῦσι. Auch passte dazu nicht wohl τὰ αὐτά. Indem du diess thust: σεαυτὸν κρίνεις, sprichwörtliche Formel. Τὰ αὐτά nicht gerade das Einzelne, wie dort, sondern: Gesetzwidriges.

V. 2 f. Versicherung gleicher Vergeltung Gottes bei Juden und Heiden. Der Gedanke, dass das Judenthum eine Ausnahme mache vom göttlichen Gerichte, mag zwar nicht immer ausgesprochen worden sein; spätere Juden jedoch haben sich nicht gescheut zu behaupten, dass das Heidenthum unbedingt verloren sei, und dass die Gerichte Gottes nicht für sie gehören. Οἴδαμεν kehrt wieder 3, 19. 7, 14. 8, 28 von dem, was schriftgemäss ist; bei Johannes mehr überhaupt vom Bekannten und Anerkannten. Κρίμα ἐστι nicht so viel als ἔσται, sondern: es besteht, ist bestimmt und zwar ἐπὶ u. s. w. wie AG. 4, 33. 5, 5. Κατὰ ἀλ. entweder der Wahrheit gemäss (de Wette, Meyer, Fritzsche: *ut veri ratio exigit*), wie ἀληθὴς κρίσις Joh. 8, 16. Sprüchw. 29, 14: ἐν ἀληθείᾳ κρίνειν, oder wirklich, nicht blos in der Drohung. Τὰ τοιαῦτα nicht gerade auf Einzelnes zu beziehen, sondern auf den Sinn des Ganzen: Unrecht, Ungesetzliches.

V. 3 u. 4 spricht direct gegen den jüdischen Wahn; ähnlich der Täufer Matth. 3, 7. Es könnte scheinen, als misdeuteten sie gar Gottes Langmuth. Λογίζεσθαι, sonst gewöhnlich bei Paulus in gutem Sinne, hier von falschem Wahne,

opinari, in seltener Bedeutung. *Σύ* hat den Ton: du als Jude, nicht *θεοῦ*, wie die griechischen Väter meinten [indem sie das göttliche Gericht dem menschlichen gegenüber setzen, Chrysostomus Hom. 5, 34: *Λογίζῃ δὲ τοῦτο, ὦ ἄνθρωπε, ὁ κρίνων τοὺς τὰ τοιαῦτα πράσσοντας καὶ ποιῶν αὐτά, ὅτι σὺ ἐκφεύξῃ τὸ κρίμα τοῦ θεοῦ; Τὸ σὸν οὐκ ἐξέφυγες κρίμα, καὶ τὸ τοῦ θεοῦ διαφεύξῃ;* So auch Theophylactus 17: *οὐ γὰρ ἐκφεύξῃ τὴν κρίσιν τοῦ θεοῦ· πᾶς γάρ, ὅς γε τὴν σαυτοῦ οὐκ ἐξέφυγες;*].

V. 4. *Καταφρονεῖν* nicht blos nicht achten, sondern verachten, verhöhnen, „indem du sie wie ein Unvermögen zu strafen ansiehst.“ *Πλοῦτος* liebt die paulinische Sprache in dieser adjektivischen Bedeutung, also gleich *πλούσιος* 9, 23. 11, 33. Eph. 1, 7. — *Χρηστότης, ἀνοχή, μακροθυμία*: das erste das allgemeine Wort Tit. 3, 4, die Huld Gottes, die beiden anderen aus 2 Mos. 34, 6, um in der populären Vorstellung zu unterscheiden: nicht strafen, spät strafen; *ἀνοχή* unten wieder 3, 26. *Ἀγνοῶν* braucht nicht in uneigentlicher Bedeutung genommen zu werden: sich anstellend, als wolle er nicht, nicht erwägend, nicht wissen wollend (Grotius, Rückert, Tholuck), auch sind 10, 3 u. 1 Kor. 14, 38 keine Beweise für diese uneigentliche Bedeutung. Die Juden wussten nicht oder verstanden nicht, dass das Lebensgeschick einen Erziehungsplan habe, nicht blos Vergeltung sein solle, sodass etwa die nicht Gestraften für schuldlos erachtet würden: also nicht Alles durchaus Vergeltung sei. „Dass die Güte Gottes dich zur Besserung führe.“ *Τὸ χρηστόν* ist die *χρηστότης* im Handeln, in der Erscheinung, vgl. *τὸ δυνατόν* 9, 22. *Ἄγει* hintreibt, also nicht blos zu führen sucht, *conatur* (Koppe, Kypke, Flatt, Tholuck). *Μετάνοια* das gewöhnliche Wort von sehr umfassender Bedeutung: Sinnesänderung. Der Gedanke ist altbiblisch und daher gewöhn-

lich. 2 Petr. 3, 9. Weish. 11, 23: *παρορᾶς ἁμαρτήματα ἀνθρώπων εἰς μετάνοιαν.*

V. 5 f. Dieser jüdische Wahn, schuldlos zu sein, steigere sogar die Vergeltung. Man kann die Rede als neubeginnend nehmen, oder als Fortsetzung des Vorigen, V. 3 u. 4, wie Lachmann, der diesem nach interpungirt. Es passt dieses auch wohl mehr, und giebt der Rede mehr Kraft. „In deiner Hartnäckigkeit und Unfähigkeit zur Besserung.“ *Σκληρ.* LXX 5 Mos. 9, 27. Sonst *σκληροκαρδία* Matth. 19, 8. Mark. 10, 5, gewöhnliche Bezeichnung der jüdischen Sinnesart, Gottes Mahnungen zu widerstreben, von sich zu weisen, selbst zu misbrauchen. *Ἀμετ.* unfähig zur Besserung. *Θησαυρίζειν* vornehmlich von der Strafe, welche sich Jemand, in seinem Vorhaben auf die Dauer beharrend, aufhäuft, Sprüchw. 1, 18. 2, 7. Sir. 3, 4. Jak. 5, 3, das Wort aus dem Bilde herzuleiten, nach welchem die Rathschläge Gottes in Beziehung auf Lohn und Strafe als etwas vor Gott Liegendes dargestellt wurden (5 Mos. 32, 34), daher jene Beschlüsse geradezu *θησαυρός* heissen. Fritzsche findet eine Anspielung auf V. 4 auf *πλοῦτος* u. s. w. [*tibi ipsi tamquam thesaurum acervas iram*]. „Strafgericht am Tage der Vergeltung.“ *Ἐν* gehört zu *ὀργήν*; daher nicht so viel als *εἰς*, wie die Verbindung mit *θησαυρίζεις* fordern würde (Phil. 1, 10). Vgl. Matth. 3, 7 (1 Thess. 1, 10). Es ist die gewöhnliche messianische Katastrophe gemeint, bei den Aposteln Tag Christi oder Gottes genannt; nach Mal. 4, 4. Ezech. 22, 24: Tag des Zorns, Zeph. 2, 2 f. Mit der Entscheidung dieser Sache wurde zugleich das Verderben der Widerstehenden gedacht. Ob Paulus dieses Ereigniss hier im eigentlichen Sinne nahm, ist zweifelhaft. Im Allgemeinen legt er in diese Bilder vom Tage Christi die Zeit der vollständigen Entscheidung der christlichen Sache, wenn er gleich das Grundbild eigentlich nimmt, das von der Rückkehr Christi. Beigesetzt

ist *ἀποκ. δικαιοκρ.*, nicht — Chrysostomus [*homil.* 5, 40: *ἵνα γὰρ μὴ ἀκούσας ὀργὴν νομίσῃς πάθος, ἐπήγαγε δικαιοκρισίας τοῦ θεοῦ*] Paulus — um eine Misdeutung der *ὀργή* zu verhindern, sondern um den Begriff gerechter Vergeltung hervorzuheben. *Ἀποκ.* wie das Verbum oben 1, 17 u. 18: Enthüllung, Erscheinung. *Δικαιοκρ.* aber steht hier allein (2 Thess. 1, 5 findet es sich noch in einigen Handschriften), auch nicht in der alexandrinischen Uebersetzung. [S. Bretschneider's *Lexicon* u. d. W.] *Ἀπ. δικ.* ist die gewöhnliche Lesart. *Ἀποκ. καὶ δικ.* lesen die griechischen Väter und viele Handschriften; von den Kritikern erklären sich Mill, Wetstein, Bengel, Knapp, Vater, Fritzsche für die Partikel. Wahrscheinlich entstand diese Schreibart daher, weil man *ἀποκ.* sonst im N. T. immer nur von Christus gebraucht fand: 1 Kor. 1, 7. 2 Thess. 1, 7. Aus äusserlichen und innerlichen Gründen ist daher die Lesart ohne *καί* vorzuziehen. Aber es liegt nicht in der Formel eine Erscheinung Gottes an jenem Tage, sondern Erscheinung der Gerechtigkeit Gottes, wie Tit. 2, 13 *ἀποκ. δόξης θεοῦ.* Oder man wollte einen genauen Gegensatz zu den drei Worten des 4. Vs *χρηστότης*, *ἀνοχή* und *μακροθυμία* haben; deswegen entschied sich Bengel für *καί*. Die folgende Schilderung der göttlichen Vergeltung bis V. 8 ist in der Grundlage ganz nach alten heiligen Formeln aufgefasst, demnach auch Alles im Sprachcharakter des Judenthums angelegt. Daher ist denn auch hier so bestimmt von Werken die Rede, während bei Paulus sonst dieser Begriff zurücksteht. Andere, um solche paulinische Sprüche zu vereinigen, meinten, *ἔργα* bedeute hier eben nur Leben, Lebensäusserung, Gesinnung. Aehnliche Stellen in althebräischer Sprache: Matth. 16, 27, bei Paulus 2 Kor. 5, 10. Eph. 6, 8, auch Apok. 22, 12. *Ἀποδώσει — ἔργα* aus Ps. 62, 13 vgl. Sprüchw. 24, 12, wo dieser Fundamentalsatz wiederholt ist.

V. 7. „Denen, welche in beharrlich guter That die Seligkeit suchen.“ Denn gewiss sind die Worte ohne Komma bis ζητοῦσι in einem Satze zusammenzufassen [Hahn], nicht mit Griesbach, Knapp, Fritzsche τοῖς — ἀγαθοῦ, δόξαν — ζητοῦσιν, ἀποδώσει — αἰώνιον: denen von beharrlich guter That (οἱ κατὰ wie 8, 5 vgl. ἐκ V. 8), welche u. s. w. Vielmehr will Paulus mit dieser Formel wohl den Begriff des Werkdienstes mildern: welche mit höherem, geistigem Sinne (das Ewige suchend) recht suchen. Dann steht κατά wie V. 5. Ὑπομονή in altgriechischer Bedeutung: Ausdauer (Luk. 8, 15. 1 Thess. 1, 3), Luther falsch: Geduld, Beza: *patiens exspectatio.* Ἔργον wie V. 15 von der ganzen Lebensgesinnung (Gal. 6, 4. 1 Thess. 1, 3. 2 Thess. 1, 11), oder wie eine That das ganze Leben bezeichnet, also Summe der guten Handlungen. Beza nach Oecumenius, auch Reiche verbanden ganz falsch den Genitiv ἔργου ἀγαθοῦ mit δόξαν, indem man die aktive Bedeutung des Wortes ὑπομονή nicht genug im Sinne hatte. Δοξ. τιμ. ἀφθαρσ.: Herrlichkeit, Würde, übersinnliches Dasein. Vgl. 1, 23. 1 Kor. 15, 53. Eph. 6, 24. 2 Tim. 1, 10. Durch dieses letzte ἀφθ. — nicht blos Fortdauer, unvergängliches Dasein (de Wette) — werden die beiden ersten bestimmt. Sonst steht umgekehrt τιμή, δόξα 1 Tim. 1, 17, von Menschen auch und ihrer Bestimmung 1 Petr. 1, 7. Hier ist diese Stellung deshalb gewählt, weil er von dem Bilde einer äusserlichen Vergeltung ausging und zum Inneren fortschreitet. Darnach streben, sodass also ein bloses Glückseligkeitsverlangen für die Erde dadurch ausgeschlossen wird. Jene Begriffe fasst dann αἰώνιος ζωή zusammen.

V. 8. Θυμὸς καὶ ὀργή geben die rec., Griesbach und Scholz; Lachmann [und Hahn] ὀργὴ καὶ θυμός. Θυμός ist das Innere, ὀργή das Aeusserliche, oder jenes etwas Vor-

übergehendes, dieses etwas Bleibendes. So auch Fritzsche. Jedenfalls soll die Vorstellung des göttlichen Gerichtes gesteigert werden. Apok. 16, 19. 19, 15 findet sich die Verbindung ὁ ϑυμὸς τῆς ὀργῆς. Die Rede ist von ἀποδώσει, an abgebrochen; — auch passte ἀποδ. nicht zur ὀργή; aber in diesem Abbrechen und im Uebergang in einen Ausruf soll sich wohl die Erregung aussprechen. Chrysostomus und Theophylactus: Gott sende nicht erst dieses Strafgericht, sondern es sei schon da.

V. 8. Οἱ ἐξ ἐριϑ. wie οἱ ἐκ πίστεως 3, 26. Gal. 3, 7. vgl. Joh. 18, 37. Anders, nämlich äusserlich, οἱ ἐκ περιτομῆς, νόμου 4, 12. 14: die dazu Gehörigen, die solcher Art und Beschaffenheit sind. Ἐριϑ. öfters bei Paulus: 2 Kor. 12, 20. Gal. 5, 20. Phil. 1, 16. 2, 3, hier der ἀγάπη entgegengesetzt. Ausserdem steht es noch Jak. 4, 14. 16. An unserer Stelle allein wird es von einem unrechten Verhältniss gegen Gott, vom Widerstreben gegen ihn, gebraucht; so wie σκληρότης V. 5, und wie ἐρεϑισμός 5 Mos. 21, 20. 31, 27. Vgl. Fritzsche's *Excurs. de verbis* ἔριϑος u. s. w. im *Commentar* 143, und Rückert 99. Gewiss ist der paulinische und kirchliche Gebrauch vom klassischen zu unterscheiden. Für diesen ist das Wort abzuleiten von ἔριϑος (Hom. *Iliad.* 18, 550. Hesiod. ἔργ. 2, 22), dieses von ἔρα (Erde) oder von ἔριον (Wolle), also ein Taglöhner, daher ἐριϑεύεσϑαι von gemeiner, gewinnsüchtiger Gesinnung. Paulus hat das Wort ἐριϑεία als Verstärkung von ἔρις gebraucht, und so fasst es auch die kirchliche Sprache. So die Väter von Origenes an. Das Folgende ἀπειϑοῦσι μὲν u. s. w. dient zur Erklärung des τοῖς — ἐριϑ. Ἀπειϑεῖν erinnert an die ὑπακοή 1, 5, die ganze Formel an μὴ πείϑεσϑαι τῇ ἀληϑ. Gal. 5, 7. Ἡ ἀλ. ist nicht wie 1, 18 zu nehmen (Fritzsche: religiöse Wahrheit überhaupt), sondern die geoffenbarte Wahrheit, das Gesetz; ἀδικία aber wie oben: das in

dem Menschen herrschende Böse. — Auch bei den Juden also leitet Paulus das sittliche Verderben vom religiösen Verfalle ab; Joh. 3, 19 f. umgekehrt von dem sittlichen Verderben die Abneigung gegen das Göttliche.

Aber V. 9 f. fasst er beide Menschenklassen wieder zusammen, Juden und Heiden, als Einem göttlichen Gerichte unterworfen, während V. 6—8 mehr von der Gewissheit des Gerichtes handelte. *Θλίψις καὶ στενοχ.* — Ausrufung wie V. 8. Beide Worte werden schon im alttestamentlichen Sprachgebrauche mit einander verbunden 5 Mos. 28, 53. Jes. 30, 6. Bei Paulus wieder 8, 35. 2 Kor. 6, 4; *θλ.* mehr äusserliches, *στεν.* mehr innerliches Elend (2 Kor. 4, 8). Hier stehen sie wohl nur zur Verstärkung neben einander: Jammer und Noth. *Πᾶσα ψυχή* 13, 5. In *ψυχή* liegt keine besondere Bedeutung, es ist hebräisch: Person. *Κατεργ. κακ.* Matth. 7, 15. 23: beharrlich Böses thun. *Ἰουδ.* — *Ἑλλ.* 1, 16. Auch in der Strafe werden die Juden vorangestellt; ohne Ironie, als die welche das Gesetz hatten und seinetwegen sich rühmten Luk. 12, 47 f.; *πρῶτον* aber ist nicht blos von der Zeit zu verstehen, auch von der Strenge. [So schon Chrysostomus *homil.* 5, 41: *ὁ γὰρ πλείονος ἀπολαύσας τῆς διδασκαλίας, μείζονα ἂν εἴη καὶ τιμωρίαν ἄξιος ὑπομεῖναι παρανομῶν*]

V. 10. Aber es findet auch eine gleiche Vergeltung für das Gute Statt. *Δόξα* u. *εἰρήνη* bedeuten bleibendes Heil, im Gegensatz zu *θλίψις καὶ στενοχ.* *Ἐργ.* absichtlich gesetzt, nicht *κατεργ.* Hier hat Paulus unbedingt die Seligkeit der Heiden ausgesprochen, wenn sie dieselbe verdienen. Denn die Kirche selbst versteht ja diese Vergeltung nicht blos von einer irdischen; und die Deutung der griechischen Kirche, von Chrysostomus an, blos auf die Heiden vor Christus, ist willkührlich. — Der Brief an die Römer gab den Misdeu-

tungen der Augustinischen Lehre ihre Basis; aber in seinem wahren Sinne ist er jener geradezu entgegengesetzt.

V. 11 enthält einen alten religiösen Grundsatz 5 Mos. 10, 17. 2 Chron. 19, 7. In Hinsicht auf die Ansprüche der Juden findet er sich auch AG. 10, 34. 35, in anderer Beziehung Gal. 2, 6. Eph. 6, 9. Kol. 3, 25. 1 Petr. 1, 17, nämlich gegen andere hervortretende Persönlichkeiten, welche sich für bedeutend hielten. Das Substantiv *πρόσ.* und das Verbum sind ganz hebraisirend, bei den Griechen völlig ungebräuchlich, נָשָׂא פָּנִים. *Πρόσωπον* bezeichnet die Aeusserlichkeit des Menschen, Geburt, Stand, Werk; *λαμβ.* auf- und annehmen, beachten, lieben.

V. 12 f. führt diesen Grundsatz nun bestimmter aus: es muss vergolten werden den Juden wie den Heiden, da für Beide es ein Gutes, ein Sittengesetz giebt. Eine Parenthese ist ohne Zweifel in der Stelle, denn V. 16 hängt nicht mit V. 15 zusammen; aber diese ist nicht mit Griesbach, Knapp, Hahn, Reiche, Scholz V. 13—15 zu ziehen, sondern blos V. 14 u. 15; V. 13 gehört zum Hauptgedanken. Vgl. Bengel *interpretatio loci Rom.* 2, 11—16 1813, in dessen *Opuscc.* 1834. 273 ff. In V. 12 liegt eigentlich eine Schärfung des Urtheils über die Juden; sie werden nach ihrer genaueren Kenntniss beurtheilt. *Ἀνόμως* subjektiver als *χωρὶς νόμου* 7, 9: ohne das Gesetz zu haben, entgegen dem *ἐν νόμῳ*; wie 3, 19 *ἐν τῷ νόμῳ* und *ἔννομος* 1 Kor. 9, 21 entgegen dem *ἄνομος* 1 Kor. 9, 23. *Νόμος* ist das positive Getetz, und V. 14 steht also nicht im Widerspruche mit dieser Stelle. *Ἀν. ἀπολ.* ohne Rücksicht auf das Gesetz elend werden. Denn dieses *ἀπολ.* steht entgegen der *ζωή* u. *σωτηρία* vgl. 14, 15 (Joh. 3, 20). Die Bedeutung von der vernichtenden Macht der Sünde kann nicht Statt haben. *Διὰ νόμου κριν.* auch Jak. 2, 12, mit Rücksicht auf das Gesetz. *Κριθήσονται* ist dem Sinne nach stär-

ker als ἀπολοῦνται, obgleich das Wort selbst milder ist: nach dem Gesetze wird bei ihnen ins Einzelne gegangen werden.

V. 13. Das Gegentheil hiervon: die Belohnung wird auch gemäss der Gesetzeskenntniss Statt finden. Dieses wird von Paulus als etwas so Klares dargestellt, dass selbst der Beweis für V. 12 aus V. 13 hergenommen wird. Völlig gegen den Sinn der Stelle, nur weil kein ganz wörtlicher Gegensatz zu V. 12 da ist, schloss Calvin aus unserem Verse die Nichtigkeit der heidnischen Tugend. „Denn ja auch werden gottgefällig nur, welche ihr Gesetz erfüllen, nicht welche es hören.“ Derselbe Gegensatz ἀκροαταὶ — νόμου Jak. 1, 22 f. 4, 11, es liegt demselben ein jüdischer Sprachgebrauch zum Grunde; namentlich ist ἀκρ. νόμ. von dem Vorlesen des Gesetzes hergenommen: AG. 15, 21. 2 Kor. 3, 14, also solche, welche das Gesetz als ihr Eigenthum ansehen (nicht gerade Wisser, wie sie de Wette nennt), Hörer, als solche, welche also nur Hörer sind. Δίκαιοι — δικαιωθ. sind gottgefällig, — werden als solche dargestellt, dafür erklärt.

V. 14 u. 15 Zwischensatz, mit ποιηταὶ τοῦ νόμου zusammenhängend. Gesetzesthäter giebt es unter Heiden wie unter Juden. Der Gedanke dieser Verse (1, 32 schon angedeutet) war dem Judenthum gegenüber neu und kühn; selbst in der Kirche hat man ihn mannichfach zu beschränken gesucht. — Ὅταν ist nicht wie εἰ V. 17. 1 Joh. 5, 9 logische Schlusspartikel: *quodsi*, sondern ganz eigentlich Zeitpartikel: wann — dann. Die Fälle des Guthandelns waren ja im Heidenthume nur einzelne. Ein Widerspruch zur Schilderung 1, 29 liegt nicht in der Stelle; wohl aber zeigt sich, dass jene nicht in zu strengem Sinne, nur *a potiori* genommen werden dürfe. Ἔθνη, wie der Sinn der Stelle und das οὗτοι unten zeigt, einzelne Heiden, wie 9, 30 *homines gentiles*. Das Masculinum mit ἔθνη verbunden auch Matth. 28, 19. AG. 26, 17. „Wenn heidnische Menschen,

welche kein Gesetz haben, von sich selbst das Gesetzliche thun, so sind sie sich selbst Gesetz, da sie kein Gesetz haben." *Τὰ τοῦ νόμου*: was im positiven Gesetze vorgeschrieben ist, und *ποιεῖν*: thun, wie jenes vorschreibt, nicht (Beza, Wetstein, Flatt): verordnen, rügen, wie das Gesetz. Denn dann würde Vorder- und Nachsatz dasselbe bedeuten. *Φύσει* (von Wenigen, Bengel, Paulus, Usteri, mit *νόμον ἔχοντα* verbunden: in der That, eigentlich Weish. 13, 1. Eph. 2, 3), gehört zu *τὰ — ποιοῦντες*: von Natur das Gesetz thun, auf Antrieb der Natur, *natura magistra;* hier in noch mehr philosophischem Sinne gebraucht (ganz wie in *religio naturalis*), als unten 11, 21 u. Gal. 2, 15: Zustand, oder das, was in die Natur gelegt ist. Auch bei den Griechen steht es so, im Gegensatz zu *νόμος* und *ἔθος*, wie 1 Kor. 11, 14. „So treten sie (*οὗτοι* nicht blos auf *ἔθνη*, sondern auf *ἔθνη — ποιοῦντα* zu beziehen) selbst an die Stelle des Gesetzes; denn (V. 15) sie zeigen ja, dass sie in sich ein Gesetz mit sicherer Bestätigung haben." *Εἶναι ἑαυτῷ νόμον* steht im allgemeinen Sprachgebrauch entgegen dem *νόμον ἔχειν*, der Unterwerfung unter ein äusserliches Gesetz. Aristot. *Nicom.* 4, 14 (Bekker 2, 1128) *ὁ ἐλευθέριος οὕτως ἕξει, οἷον νόμος ὢν ἑαυτῷ. — Νόμον — ἔχοντες* war nach dem letzten Satze nicht nöthig; aber es wird als Grund des *ἑαυτοῖς — νόμος* mit Bedeutung wiederholt.

V. 15. *Οἵτινες* wie 1, 25. 32. „Sie beweisen, dass sie ausgerüstet sind für das sittliche Leben." *'Ενδεικν.* lassen an sich erscheinen 9, 17. 22. 2 Kor. 8, 24. Eph. 2, 7; handelnd (Tholuck: durch ihr Gewissen, aber dieses beweist nicht, wird erst im Folgenden berührt, auch widerspricht das *συμμαρτυρεῖν* V. 15) beweisen sie *τὸ — νόμου;* diess nicht pleonastisch für *τὸν νόμον*, eben so wenig als Eph. 4, 12 in *ἔργον διακονίας* und 1 Thess. 1, 3. 2 Thess. 1, 11 in *ἔργον πίστεως* eine pleonastische Umschreibung sich

findet; auch nicht Geschäft, (Erasmus: *rem legis*, Beza) Wesen, Inhalt des Gesetzes (Benecke, Bengel), oder Werk, Erfolg des Gesetzes, das was es wirkt (Meyer), sondern die Werke, welche das Gesetz fordert, ἔργα νόμου 3, 20. 28, τὰ τοῦ νόμου V. 14. Der Singular drückt den edleren Begriff aus: das wahrhaft Sittliche. Γραπτὸν — αὐτῶν ist zwar der natürliche, allgemeine Ausdruck für angeboren (Cic. *de nat. deor.* 2, 4: *omnibus innatum est et in animo quasi insculptum, esse deos*), doch steht er hier mit besonderer Bedeutung, dem äusserlich geschriebenen Gesetze, dem γράμμα V. 29, entgegen. Vgl. Jer. 31, 33. Hebr. 8, 10, wiewohl dort γράφεσθαι ἐπὶ καρδίας das Eingedrungensein bedeutet. Anders 2 Kor. 3, 3, wo die in die Seele geschriebene Empfehlung ihre Gemüthsverfassung selbst ist. Der Beisatz συμμαρτυρ. bis zu Ende des Verses gehört noch zum ἐνδείκνυνται. Neben dem Gesetze haben sie noch eine Bestätigung desselben in sich, unter sich. Also wie etwa für das äusserliche Gesetz das Wunder Bestätigung war (Mark. 14, 20. Hebr. 2, 4), so giebt es auch eine solche für das innere, angestammte. Συμμ. also nicht blos μαρτυρεῖν (Grotius, Koppe, Tholuck, Köllner, Olshausen), wie es diejenigen nehmen, welche den Sinn von ἐνδεικν. für denselben halten mit dem jetzt Folgenden, sondern (8, 16. 9, 1) ganz eigentlich: zugleich mit einem Andern zeugen, hier, zugleich mit jener belehrenden γραφή. Συνείδ. Gewissen, Urtheil des sittlichen Gefühles nach den Handlungen 9, 1. 2 Kor. 1, 12. Paulus unterscheidet es hier also genau vom Bewusstsein des Sittengesetzes, dem γραπτόν. Aber das Folgende καὶ — ἀπολογ. ist nach der Construction des Ganzen und nach der Bedeutung des λογισμός verschieden gedeutet worden. Die Construction betreffend, so kann der Satz wohl weder 1. für sich genommen werden, da es ihm an Bedeutung gebrechen würde: während dem, dabei (μεταξύ

Köllner), die λογ. sich unter einander verklagen oder entschuldigen, vielmehr ist die Rede abgekürzt für σαμμαρτυρούντων — λογ.: während ihr Gewissen ihnen zugleich Zeugniss giebt für die Sicherheit des in ihr Inneres Geschriebenen u. s. w. Noch kann 2. τῶν λογ. auf συνειδ. neben αὐτῶν bezogen werden (Vulg.: *conscientia ipsorum et cogitationum*); denn diese Unterscheidung: sie und ihre Gedanken, würde ohne klaren Sinn sein. Anlangend aber die Wortbedeutung für λογισμοί, so wird es gewöhnlich entweder von denselben Gewissensurtheilen oder dem sittlichen Urtheile des reflektirenden Verstandes aufgefasst. Paulus: der Apostel habe das Gewissen vom blos sittlichen Gefühle unterscheiden wollen. Aber theils war diess nicht nöthig zu bemerken, theils und vornehmlich macht μεταξὺ ἀλλ. dann Schwierigkeit, wenn es auf λογισμῶν bezogen werden soll, wie es gewöhnlich geschieht. Weder die Erklärung: sich unter einander (Luther, Meyer) *inter se invicem*, also kämpfend mit einander, passt — denn dann würden das Gewissen oder die sittlichen Urtheile als unsicher bezeichnet werden — noch die: *vicissim*, abwechselnd, nach einander; dieses würde müssig sein. Daher wollten Einige (Koppe, Rosenmüller, Vater, Wahl, Köllner) die Worte μεταξύ und ἀλλ. trennen, jenes in der Bedeutung ausserdem oder späterhin (AG. 13, 42) oder unterdessen. Es würde bedeutungslos stehen, und μεταξύ nach ἀλλ. gesetzt sein. Storr und Flatt haben die gewiss allein richtige Erklärung, indem sie ἀλλ. nicht auf λογισμῶν bezogen, sondern auf die Heiden, wie αὐτῶν. Λογ. sind dann die Urtheile im Leben, welche sie über einander fällen; μετ. ἀλλ.: sie im Lebensverkehr (Matth. 18, 15. AG. 12, 6. 15, 9). Ἢ καί giebt vielleicht zu verstehen, dass die Entschuldigenden seltener seien unter den Heiden als die Tadelnden. So also V. 14 und 15: „Denn auch die Heiden

können Thäter des Gesetzes sein. Wenn sie recht handeln, zeigen sie, dass sie ein Gesetz in sich haben und dieses bestätigt sich innerlich durch ihr Gewissen, äusserlich durch das bestimmte Urtheil über die Handlungen, welches sie unter einander fällen.“

V. 16 hängt nun ohne Zweifel mit V. 13 zusammen. Doch will man die Parenthese V. 14 und 15 nicht zugeben, so kann man von V. 16 an nachgebrachte Sätze finden wollen. Ebenso Röm. 5, 13 f. u. 1 Kor. 8, 1 — 4. In keinem Falle kann man den Anfang von V. 16 mit V. 15 verbinden (Koppe, Rosenmüller, Tholuck). Denn Beides, Gewissensstimme und die *λογισμοί*, gehören dem gegenwärtigen Leben an. Man müsste dann mit Erasmus, Vater und Tholuck einen Zwischengedanken suppliren [„was denn auch eintreten wird vornehmlich an jenem Tage“]. Ferner kann man weder mit Koppe *λογισμοί* vom Urtheile, der Stimme des Weltenrichters, verstehen, noch kann *ἐν* bedeuten: mit Rücksicht auf (Flatt לְיוֹם), oder so viel als *εἰς*: auf den Tag hin (Calvin, Tholuck). Semler hat die Partikel *ὅτι* gestrichen und *ἡμέρᾳ* *publice, palam* übersetzt; noch Andere wollten eben so gewaltsam den Vers versetzen. Rückert, de Wette, Meyer meinten, Paulus sei unversehens auf das letzte Urtheil, das Weltgericht, hingeleitet worden. — Gewiss aber ist das allgemeine Weltgericht zu verstehen, wie V. 5, wenn auch, wie gesagt, der apostolische Gedanke in demselben nicht gerade einen besondern, übersinnlichen Akt verstanden hat. Andere solche Stellen: 14, 10. AG. 17, 31. 1 Kor. 4, 5. 2 Kor. 5, 10. Eph. 6, 8. 2 Tim. 4, 1. 8. *Κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων* (1 Kor. 4, 5: *τὰ κρυπτὰ τοῦ σκότους καὶ αἱ βουλαὶ τῶν καρδιῶν*) sind hier nicht sowohl absichtlich versteckte Gedanken, sondern im Gegensatz zu *φανερόν* V. 28 das was der Mensch werth ist, im Gegensatze zu dem was er heisst und gilt.

Jenes wird Gott beurtheilen durch Christum. Diess stehender Gedanke bei den Aposteln: AG. 10, 42. 18, 31 u. a. Dieses Richten gehört Christo in der apostolischen Idee theils als dem allgemeinen Vermittler zwischen Gott und Menschheit, theils sofern das Gericht in Beziehung auf seine Sache und dieser gemäss Statt haben soll. *Κατὰ — μου* 16, 25. 2 Tim. 2, 7. Auch wenn *εὐαγγ.* etwas Objectives bedeutete, Lehre oder Schrift, könnte die Formel doch nicht die Norm des Richtens bezeichnen (Calov) — denn diese lag in *διὰ Ἰσοῦ Χριστοῦ* — sondern die Gewissheit des Ereignisses, aber nicht dieses Gerichtes überhaupt — denn dieses allein war nicht blos paulinische Lehre — vielmehr des Gerichtes über Juden und Heiden. Durch jene Erklärung des Wortes *εὐαγγ.* fanden die Marcioniten (Euseb. *H. E.* 3, 4) in diesen Worten ihr angebliches Paulusevangelium, Hieronymus [*quotiescunque in epistolis suis dicit Paulus: juxta evangelium meum, de Lucae significat volumine.* Fabr. *Cod. apocr. N. T.* 371 s.] den Lukas, Bertholdt und Andere das Urevangelium. Aber *εὐαγγ.* ist eben auch hier das Verkündigen, Handlung und Art des Vortrags: *quemadmodum ego exponere soleo.*

V. 17 bis zu Ende des Kap., was V. 12 schon angedeutet war: die Schuld der Juden wäre selbst grösser als die der Heiden, gerade durch das, dessen sie sich am Allermeisten rühmten, durch ihre Kenntniss vom Gesetze V. 18 — 24, und durch ihre nähere Verbindung mit Gott 25 ff. *Εἰ δέ* hat seinen Nachsatz in V. 21, wo das *οὖν* deutlich die Rede wieder aufnimmt, in der Construction Etwas abändernd, wie es natürlich war bei den Anhäufungen von Vordersätzen. Paulus hat den Nachsatz mit *καυχᾶσαι* beginnen wollen, was aber im Sinne ganz dasselbe ist mit dem Vordersatze. *Εἰ* ist hier logische Partikel, den Vordersatz des Schlusses einführend. Die Partikel ist übrigens erst durch die neuere

Kritik in den Text gebracht werden; vor Griesbach las man ἴδε oder ἰδέ. So auch Luther. — Dieses steht äusserlich nach, innerlich wird die Rede nur weniger zusammenschliessend. Dieselbe Verschiedenheit findet sich Jak. 3, 3. „Wenn du nun, da du ein Jude heisst." Beim Ἰουδαῖος hat Paulus nicht die Wortbedeutung im Sinne יְהוּדָה Gen. 29, 35. 49, 8 (הוֹדָה preisen), vielleicht aktiv genommen, wie bei Philo [*Alleg.* 1, 55, *ed. Mang.* 59: ὁ ἐξομολογούμενος τῷ θεῷ; *de plant. Noë* 233, *ed. Mang.* 1. 349; *de somn.* 2. 1112, *ed. Mang.* 1. 663: ἡ ἐξομολόγησις τοῦ θεοῦ]: Gott preisend, sondern die historische, den Namen des heiligen Volkes, wie V. 29. Apok. 2, 9. 3, 9, und Joh. 1, 48 Ἰσραελίτης. Ἐπον. soll hier nicht den Beinamen bezeichnen, zubenannt werden (Theodoret, Bengel), sondern genannt werden, und zwar hier sich selbst so nennen. Denn Paulus hat es hier mit dem zu thun, was die Juden von sich selbst rühmten. „Und dich auf das Gesetz verlässt." Ἐπαναπ. = πεποιθέναι (z. B. ἐν σαρκί Phil. 3, 4): darauf vertrauen, *acquiescere* (LXX Ezech. 29, 7. Mich. 3, 11. 1 Makk. 8, 12), nämlich auf das Gesetz, als auf die Ursache des Heils. Statt τῷ νόμῳ hat die neuere Kritik (Lachmann) blos νόμῳ; das positive, mosaische Gesetz hiess ja auch an sich schon νόμος schlechthin. Καυχᾶσθαι ἐν θεῷ V. 11 im gewöhnlichen Sinne, wie schon im A. T. Jes. 45, 25. Jer. 9, 23 f. sich Gottes rühmen, nicht blos (Grotius) als den du kennst, sondern als Verbundenen, dir Günstigen. Daher heisst der jüdische Selbstruhm καύχησις 3, 27.

V. 18 — 20 insbesondere der Stolz auf die Gesetzeskenntniss. Τὸ θέλημα schlechthin für θέλημα θεοῦ Sir. 43, 16: ἐν θελήματι πνεύσεται νότος; Gottes Wille aber heisst geradezu das Gesetz Ps. 40, 8 nach alttestamentlichem Sprachgebrauche. „Und wenn du dieser Gesetzeskenntniss gemäss

zu urtheilen verstehest.“ Es wird also die praktische Seite der Gesetzesgelehrtheit hervorgehoben. *Δοκιμάζειν τὰ διαφέροντα* auch Phil. 1, 10. Die Formel war also wohl gangbar, aber vieldeutig; jedoch kommt wenig darauf an, ob das *δοκιμ.* gefasst werde beurtheilen oder entscheiden oder billigen; *διαφ.* Verschiedenes, nämlich Recht oder Unrecht (Hebr. 1, 14 *διάκρισις καλοῦ καὶ κακοῦ*), Streitiges, oder das Bessere: nach dieser Bedeutung setzt die Vulg. *utiliora*, Kypke: *et exploras ea quae conducunt.* Luther: was das Beste zu thun sei. Jedenfalls also will die Formel sagen: dem Gesetze gemäss das Leben fassen, beurtheilen, ausser oder in sich. *Κατηχούμ. — νόμου* bedeutet mehr als *γινώσκων τὸν νόμον*: unterwiesen aus dem Gesetz. Das Verbum steht nur bei Luk. Ev. 1, 4 und Paulus 1 Kor. 14, 19. Gal. 6, 6; ursprünglich vom mündlichen Unterricht, aber im neutestamentlichen Sprachgebrauche immer von dem in heiligen Dingen, und zwar von dem anfänglichen.

V. 19 und 20. Selbst Andere unterrichtend. Dieses wird als das Höchste in der Gesetzeskenntniss erwähnt und zugleich als das, womit sich das Nichterfüllen des Gesetzes am Wenigsten vertrage. Die Prädikate Blinde, Verfinsterte, Unverständige, Unmündige sind gewöhnlich, sowohl für Heiden (Jes. 49, 6) als für die Menschen im Volke (Blinde Matth. 15, 14). An Heiden dachte hier Paulus ohne Zweifel vornehmlich. *Πεποιθέναι* mit Infinitiv, wie 2 Kor. 10, 7 (auch hier Einige *σεαυτῷ* wie dort), Gal. 5, 10. 2 Thess. 3, 4. „Du bist kühn genug, verlässest dich darauf, dass du es seiest oder sein kannst. *Ἄφρονες* u. *νήπιοι*: ohne Einsicht, von Schwachen. *Νήπ.* entgegengesetzt den *τελείοις* 1 Kor. 3, 4. Eph. 4, 14. Hebr. 5, 13. *Ἔχ.* u. s. w. gegenüber dem *κατηχ. — νόμον*, als der, der da habe (auf die Lehrer Anderer bezogen). *Μόρφωσις* hier anders als 2 Tim. 3, 5, wo es = Schein ist. Diese Bedeutung halten Einige auch hier

fest: Theophylactus [S. 22: Ἔχεις δὲ τὴν μόρφωσιν τῆς γν. καὶ τ. ἀλ., οὐκ ἐν ταῖς πράξεσι καὶ τοῖς κατορθώμασιν, ἀλλ' ἐν τῷ νόμῳ, πεποιθὼς αὐτῷ, ὡς μορφοῦντι τὴν ἀρετήν· ὥσπερ ἐάν τις βασιλικὴν εἰκόνα ἔχων αυτος μὲν κατ αὐτὴν μηδὲν ζωγραφοίη.] und Olshausen; aber vielmehr steht es hier in der Bedeutung Anweisung, Vorzeichnung, Form, *adumbratio*, = τύπος 6, 17; 2 Tim. 1, 13 ὑποτύπωσις. Γνῶσις καὶ ἀλήθεια bei Paulus wie das Theoretische und Praktische, Erkenntniss und Lebenswahrheit, oder wie Subjectives und Objectives gefasst.

V. 21—24 Nachsätze zu V. 17. Die einzelnen Sätze werden von den Alten und den meisten Neueren als Fragen genommen, von Erasmus und Luther als assertorische Sätze. Jenes ist wohl richtiger. Der Gedanke ist kurz ausgedrückt für: wenn jenes: — ist es nun Recht, dass du u. s. w. Ὁ διδάσκ. allgemeiner Satz, durch das Folgende ausgeführt. Κηρ. und λέγ. so viel als διδάσκων. So λέγειν von ermunternden Reden und mit blosem Inf. Matth. 15, 5. Mark. 8, 11. Drei Arten von Vergehungen werden nun im Folgenden aufgeführt, ohne dass sie gerade den Juden vornehmlich beigelegt werden sollen. Paulus hat dabei vielmehr wohl nur die altpopuläre Abtheilung der Pflicht im Sinne; gegen Andere — gegen sich — gegen Gott. Μοιχ. wie πορνεία 1, 29; hier und anderwärts mehr als Handlung oder Zustand innerlicher Unreinheit angesehen. Βδελ. εἴδωλα alt-gewöhnlicher Ausdruck im Jüdisch-Griechischen: βδέλυγμα Idol und Idolendienst (תּוֹעֵבָה) 1 Makk. 6, 7. Matth. 24, 15. Apok. 21, 27, εἴδωλον das alex.-jüdische Wort, alle Beschimpfung der heidnischen Götter zusammenfassend: Bilder, täuschender Schein, Todtengestalten. Ἱεροσυλ. (nur noch ἱερόσυλος, auch von den Juden AG. 19, 37) *committere sacrilegium*, aber vieldeutig, wie *sacrilegium*. Eigentlichen Tempelraub (συλᾶν τὸ ἱερόν) bedeutet es gewiss nicht,

davon konnte doch bei Juden keine Rede sein, es war diess bei'm Tempel in Jerusalem nicht möglich. Beraubung der heidnischen Tempel — griech. Väter [Theophylactus mit Beschränkung auf die Entwendung der Weihgeschenke: *ἱεροσυλίαν λέγει τὴν ἀφαίρεσιν τῶν ἀνατιθεμένων τοῖς εἰδώλοις. Καὶ γὰρ εἰ μὲν ἐβδελύσσοντο τὰ εἴδωλα, ἀλλ' ὅμως τῇ φιλοχρηματίᾳ τυραννούμενοι ἥπτοντο τῶν εἰδωλικῶν ἀναθημάτων δι' αἰσχροκερδίαν*], Koppe, Rosenmüller, Fritzsche, Tholuck, de Wette, Meyer — würde weder diesen Namen erhalten haben, noch als Unfrömmigkeit aufgeführt worden sein. Zwar wird jene 5 Mos. 7, 25. vgl. Joseph. *Ant.* 4, 8. 10 (*συλᾶν ἱερὰ ξενικά*) untersagt, aber nur als Verunreinigung und als solche wird sie hier nicht erwähnt. Also entweder überhaupt Gottesverachtung, oder Tempelschändung, Verachtung des Heiligthums Matth. 21, 12 ff. Joh. 2, 14 ff. (Calvin, Tholuck, Benecke, Köllner), oder Entziehung der Leistungen an den Tempel Matth. 1, 8. 3, 10, (kath. K., auch Luther: „raubest Gott, was sein ist," Reiche, Paulus). Doch ist die allgemeine Bedeutung von Gottesverachtung wohl angemessen.

V. 23 u. 24 geht von Gesetzlehren auf den Ruhm an Gott und seinem Gesetze zurück zu V. 17. Während sie sich dessen rühmen, lassen sie Schmach auf die Gottheit selbst kommen. *Ἐν νόμῳ καυχᾶσθαι,* wie 17 *ἐν θεῷ καυχ*, sich rühmen des Zusammenhanges mit dem Gesetze, als einer göttlichen Auszeichnung. Baruch 4, 3: das Gesetz ist *ἡ δόξα τοῦ Ἰσραήλ*. *Ἀτιμ. θεόν* nach V. 24: Gottes Schmach verursachen, Lästerung zuziehen, indem man den Schein giebt, als seien die göttlichen Gesetze entweder unvermögend das Gute zu schaffen, oder dem Bösen zu günstig (1 Petr. 4, 14. 2 Petr. 2, 2. Jak. 2, 7). *Παράβασις* 4, 15. 5, 14 von grossen oder absichtlichen, tiefer liegenden Vergehungen. V. 24 enthält ein Citat aus Jes. 52, 5 nach den Alex. nur

mit Umstellung der Worte: Wirklich wird Gottes Name euretwegen geschmäht unter den Heiden. Dort freilich steht die Stelle in einem anderen Sinne (vgl. Ezech. 36, 20. 23), den Einige (Calvin, Glöckler, Tholuck) auch hier annehmen wollten: „das Elend des Volkes gebe den Heiden Anlass zum Hohne.“ Dort ist übrigens nicht gegen die Juden, sondern gegen die Heiden gesprochen.

V. 25—29. Das Zweite, dessen sich die Juden rühmten, und das nun gerade ihre Schuld steigert: die engere Verbindung mit Gott, der Bund des Volkes mit ihm. Bei einer Gott entfremdeten Gesinnung gilt das Zeichen Nichts; im Gegentheil (V. 27 ff.) der, welcher es empfangen hat, kommt als Uebelthäter unter den Ungeweihten zu stehen, weil diese mit geringerer Ausrüstung das Gute thun. Die Stelle ist für die paulinische Ansicht über das sittliche Leben wichtig: das Leben, von Gott entfernt, macht die Symbole einer engeren Verbindung mit Gott unkräftig. „Freilich (*μὲν γάρ*) Beschneidung hilft, wenn du dem Gesetze genügest.“ Vergleiche unten *περιτομῆς ὠφέλεια* 3, 1. Da von einer wirklichen Gesetzeserfüllung die Rede ist, nicht blos von einem Wollen, dem Gesetze zu genügen, so meint er unter diesem Nutzen nicht blos die grössere sittliche Ausrüstung des Juden, sondern einen Volksvorzug, den nämlich, zum Bunde mit Gott gelangt zu sein. *Περιτομή* ist nicht blos das äussere Judenthum überhaupt (Beza, Köllner), jüdische Abstammung, sondern das Symbol der Aufnahme in die jüdische Gemeine. *Πράσσειν τὸν νόμ.* mehr wohl als *ποιεῖν νόμον* V. 14; es bedeutet fortwährende Gesetzerfüllung, im Folgenden *φυλάσσειν*, im Gegensatze zu *παραβατὴν εἶναι. Ἀκροβ.* (alexandrinisches Wort) *γέγονεν*: die Beschneidung ist wie nicht geschehen, ohne Bedeutung und Erfolg.

V. 26 umgekehrt: der Heide wird bei Gott wie Jude geachtet, wenn er Gottes Gebote erfüllt. *Ἀκρ.* im ersten

Satze so viel als ὁ ἐν ἀκροβ., daher dem Sinne nach auf αὐτοῦ bezogen; so 3, 30. 4, 9. Gal. 2, 7. Eph. 2, 11; im zweiten Satze: Zustand des Heiden. Δικαιώματα νόμου anders als δικαιώματα 1, 32. Wie hier steht es auch Luk. 1, 6. Hebr. 9, 1: was das Gesetz Recht gesprochen, verordnet hat, so viel als τὰ τοῦ νόμου V. 14, Bestimmung des Gesetzes: τὸ ἔργον τοῦ νόμου V. 15. Νόμον φυλάσσ. ganz hebräische Formel (Gal. 6, 10), so viel als τηρεῖν, τελεῖν. Λογίζεσθαι εἴς τι 4, 3. 9, 8: angerechnet werden als Etwas, geachtet werden für Etwas, hier für Etwas, was es nicht ist. Der Satz οὐχὶ — λογ. ist als Frage eingeführt, weil er kühner ist als das Vorige: nicht nur ohne Schaden, sondern so gut wie Beschneidung werde dann ihr Zustand sein. Die Grundsätze dieser Verse sind entschieden, völlig zerstörend für das Judenthum: 1. gleiche Sittlichkeit sei den Heiden möglich wie den Juden, 2. den Juden sei Alles nur für sittliche Zwecke verliehen, ausserdem unwirksam, 3. gleiche Vergeltung den Einen wie den Anderen bestimmt. (Calvin: Paulus spreche nur bedingungsweise; diess eine willkührliche Beschränkung, Schwächung des Gedankens.) Ja (27 ff.) der Heide stehe sogar dann über dem Juden. Da der Gedanke neu und bedeutend eintreten soll, ist es wohl angemessner, den 27. Vers nicht mit dem Vorigen zu verbinden (so die meisten Texte: Griesbach, Lachmann, Fritzsche, Hahn), sondern selbstständig, nicht als Frage, zu fassen, wie Erasmus, Luther, Knapp, de Wette, Meyer. „Und dann wird urtheilen.“ Κρίνειν auch hier wie 2, 3 *stricte judicare*, streng beurtheilen d. h. verurtheilen. Aber das Futurum ist nicht vom zukünftigen Weltgericht zu verstehen, eigentlich oder uneigentlich dieses verstanden Matth. 12, 41. Joh. 5, 45 (Weish. 4, 16.) Hebr. 11, 7, sondern zu fassen: kann, darf. Ἡ ἐκ φύσεως ἀκροβ., zu verbinden, nicht mit Koppe gemäss dem φύσει V. 14 zu νόμον τελοῦσα zu beziehen, bezeichnet den

Heiden, Ungeweihten, seiner natürlichen Abkunft nach. Vgl. *φύσει Ἰουδαῖος* Gal. 2, 15 als Gegensatz. Grotius fasste, auch nach V. 14, *φύσις* als Vernunftgebrauch, und *ἐκ φύσεως* wie *ἐξ ἐριθείας* V. 8: die Heiden, welche ihre Vernunft gebrauchen. „Dich wird er richten, der du das Gesetz übertrittst bei Schrift und Beschneidung.“ Der einfache Gegensatz wird bedeutend erweitert. *Διά* wie 4, 11 *δι' ἀκροβυστίας* und 14, 20 *διὰ προσκόμματος*: unter, während; hierher ist auch fälschlich gezogen 2 Kor. 3, 11 *διὰ δόξης*, 1 Tim. 2, 15 *διὰ τεκνογονίας*, Hebr. 9, 12. 1 Joh. 5, 6, wo *διά* durch bedeutet. Doch haben auch hier Beza und Meyer durch übersetzt. Aber von einer grösseren Schuld des Judenthums steht hier Nichts. *Γράμμα* im Gegensatz zu *πνεῦμα* wie V. 29. 7, 6. 2 Kor. 3, 6. Es bedeutet nicht Buchstaben, sondern Niedergeschriebenes, zugleich mit der Bedeutung, dass es eben dadurch als heilige Schrift gelten wolle. Das mosaische Sittengesetz heisst so.

V. 28 f. Das Höchste, Aeusserste, sogar Name und Rang des Juden, geht dann über an den, welcher die ächt jüdische Gesinnung hat und das Gesetz erfüllt: Phil. 3, 3. Kol. 2, 11; die jüdischen Ansprüche sind durch die rein menschliche Idee vernichtet. *Ἰουδαῖος* und *περιτομή* sind Prädikate; beim Subjekte sind dieselben Worte hinzuzuverstehen. Wenige nur (Storr, Flatt) legten die Bedeutung in *ἐστί* und übersetzten dieses *„valet,“* wie 1 Kor. 1, 28. Gal. 6, 15 und *ἔνι* Gal. 3, 28. Kol. 3, 11. Dieses *ἐστί* bedeutet in allen diesen Stellen nur: hier gelten; an uns. Stelle würde es zu kahl sein. „Nicht der, welcher öffentlich Jude ist, ist eigentlich Jude, und nicht die äusserliche Beschneidung (Judenweihe) ist die eigentliche.“ Entweder hat man im Subjekte hinzuzufügen: nur dieses, oder im Prädikate: als solches. *Ἐν τῇ σαρκί* ist stärker als *ἐν τῷ φανερῷ*; die *ἐν σαρκὶ περιτομή* auch Eph. 2, 11.

In den zwei ersten Sätzen V. 29 sind die Prädikate aus V. 28 hinzuzuverstehen: Ἰουδ. ἐστι und περιτομή ἐστι. Denselben Sinn nur mit härterer Form findet man, wenn man Ἰουδ. und ἐν πνεύμ. als Prädikate nimmt (Erasmus, Luther, Meyer, Fritzsche). „Sondern der Jude ist der wahre, welcher es im Herzen ist d. i. der Gesinnung nach, welcher ein Mann vom Volke Gottes ist.“ Τὸ κρυπτόν, auch V. 16 (1 Petr. 3, 4 ὁ κρυπτὸς τῆς καρδίας ἄνθρωπος), nicht gerade das Geheime, sondern das Innerliche. „Und die Beschneidung ist die rechte, welche am Herzen geschieht, durch Geist, nicht durch Schrift.“ Περ. καρδίας alttestamentliche Formel. In ihr ist nicht die eigentliche Bedeutung von περιτέμνεσθαι festzuhalten: Scheidung, Lostrennung, sondern Weihe, Herzensweihe, im Gegensatze zu der blos äusserlichen Absonderung, die an sich schon für eine Weihe gelten will. 3 Mos. 26, 41. 5 Mos. 10, 10. 30, 6. Jer. 4, 4. 9, 26, AG. 7, 51. Phil. 3, 3. Kol. 2, 11. Ἐν πνεύματι nicht blos innerlich (Reiche) oder auf geistige Weise (Tholuck) — πνεῦμα muss wie γράμμα etwas Objektives, ein Princip bedeuten — sondern: durch den göttlichen Geist, nicht durch das geschriebene Gesetz. Dasselbe, wenn man ἐν vom geistigen Zustande gesetzt denkt und γράμμα als Lebenselement oder herrschende Denkart (de Wette). Πν. ist nicht gerade als unmittelbares, göttliches Princip gedacht; nur als Princip der Freiheit und Frömmigkeit. Die wahrhaft gute Gesinnung wird nicht von Aussen her, sondern durch die innerliche, freie Entwickelung des guten Geistes geschafft. Οὗ ὁ ἔπαινος u. s. w. abgebrochener Schluss. Doch ist οὗ nicht als Neutrum zu nehmen: *cujus rei* (Paulus, Meyer), sondern auf Ἰουδαῖος zu beziehen. Ἔπαινος nicht = Lohn, sondern Beifall: 13, 3. 1 Kor. 4, 5 ἀπὸ τοῦ θεοῦ. „Von Gott, nicht von Menschen“ — nicht: „nicht allein bei Menschen,“ sondern Paulus meint, dass solche Menschen höhe-

ren Sinnes gerade Nichts gelten bei Ihresgleichen, indem die Juden dagegen (17 ff.) gewöhnlichen Sinnes sich selbst unter einander preisen. Vgl. 4, 2. Joh. 5, 44. 12, 43. Durch jenen göttlichen Beifall ist der Mensch *δίκαιος παρὰ θ.* V. 13. 9, 30 f. Er gilt als gut, vollkommen bei Gott. Derselbe Gedanke findet sich Matth. 6, 3. 6.

Kap. 3. V. 1—20 gehört noch zu dieser Rede gegen die Juden. Der Haupttheil der Stelle ist V. 9 — 20, wo parallel der Schilderung vom heidnischen Verderben (1, 18 ff.) der allgemeine Verfall des jüdischen Lebens dargestellt wird, was bisher Kap. 2 mehr nur hypothetisch ausgeführt worden war. Aber V. 1—8 sind zwei vorbereitende Gedanken (Juden können wirklich Sünder sein, wie die Heiden), nämlich V. 1—4: der Vorzug der Juden, welcher wirklich Statt hat, ist nur äusserlich, besteht also nicht darin, dass alle ihre sittlichen Zustände damit zugedeckt würden, V. 5—8: die Verherrlichung Gottes durch die Sündhaftigkeit der Menschen darf nicht zur Beschönigung oder zur Rechtfertigung der Sünde gemisbraucht werden.

V. 1. Sich selbst einen Einwurf machend gegen das Gesagte in Beziehung darauf, dass der Jude um sein ganzes Recht kommen könne, sagt er: *τί οὖν* u. s. w., wie *ἐρεῖς οὖν* 9, 19. 11, 19. *Τὸ περ.* bei den Griechen auch *τὸ πλέον*, dem יוֹתֵר Pred. 1, 3. 4, 8. 11 entsprechend, wo die LXX *περισσόν* und *περισσεία* setzen, Dan. 5, 14. „Was hat er voraus?" *Τίς ὠφέλ. τῆς περιτ.* bezeichnet dasselbe, nur mit Beziehung auf das 2, 25 ff. Gesagte: Was hilft der Zustand des Juden?

V. 2. *Πολύ*, wofür Oecumenius und Erasmus *πολλή*, bezieht sich auf *περισσόν*, weil *τίς ἡ ὠφέλ.* nur Zwischensatz war. *Κατὰ πάντα τρόπον* nicht objektiv zu nehmen: vielfache Vorzüge — dieses würde doch zu uneigentlich stehen; Paulus nahm ja auch so vielfache nicht an — sondern subjektiv: *omnino*, allerdings, durchaus ein-

zuräumen. Dem πρῶτον μὲν γάρ (1 Kor. 11, 18), oder γάρ ausgelassen (Lachmann, de Wette), entspricht kein εἶτα oder δέ, vgl. 1, 8; daher die Verbindung des πρῶτον (auch πρῶτοι wird gelesen mit ausgelassenem ὅτι) mit ἐπιστεύθησαν (Origenes), oder die Erklärung *praecipue* 1 Tim. 2, 1 (Glöckler, Benecke, Vater, Koppe, Wolf), wozu das Wort viel zu bezeichnend ist. Aber wie 1, 8 liegt auch hier im Sinne des Folgenden V. 3 u. 4 ein Zweites, dem πρῶτον entsprechendes. Die göttlichen Verheissungen sind ihm zuerst gegeben worden und werden ferner ihm auch gehalten werden. Schon das Geben der Verheissungen ist ein Vorzug 9, 4. Oder man kann mit Grotius und Tholuck annehmen, dass Paulus hier schon jene anderen Vorzüge im Sinne gehabt 9, 4, sie aber in einer gewissen rednerischen Nachlässigkeit übergangen habe. Λόγια θεοῦ sonst gewöhnlich im weiteren Sinne (AG. 7, 38. 1 Petr. 4, 11), und so fasste es auch hier die alte Kirche, neuerdings Paulus, als Gesetz oder altes Testament, daher der Ausdruck Wort Gottes. Es sind aber hier Verheissungen, nach V. 3 f. 4 Mos. 24, 4, so viel als ἐπαγγελίαι θεοῦ 8, 4. Beides zugleich versteht de Wette. Die Verheissungen sind, wie gewöhnlich, die messianischen; das Judenthum wie die Kirche achtete diese für die eigentlichen, ja einzigen des alten Testamentes. Πιστεύεσθαί τι anvertraut werden (1 Kor. 9, 17. Gal. 2, 7. 1 Thess. 2, 4. Tit. 1, 3), ohne die Bedeutung der Sicherheit und Zuverlässigkeit.

Nun V. 3 u. 4: auch eine wirkliche Erfüllung dieser Verheissungen findet Statt. Ausführlicher handelt er davon unten, vgl. 11, 20; nämlich die nicht Widerspenstigen gelangen vor allen Andern zur göttlichen Sache. Den Hauptsatz von der wirklichen Erfüllung kleidet er fragend so ein, wie es V. 3 u. 4 geschieht, weil diese Erklärung ja etwas Zukünftiges sein sollte: „Und könnten denn etwa nun die

göttlichen Verheissungen zu nichte werden?" *Tí γάρ; (Quid enim?)* setzt sich einem möglichen Einwande entgegen: „nicht das macht Schwierigkeit." Phil. 1, 18. „Wenn Einige ungläubig gewesen sind, soll etwa ihr Unglaube Gottes Wahrhaftigkeit aufheben?" Nach τινες ist nicht mit Bengel und Lachmann ein Fragezeichen zu stellen, wogegen mit Recht Fritzsche 153. *Ἀπιστεῖν* und *ἀπιστία* Unglaube an das Evangelium, aber in demselben findet Paulus zugleich den Unglauben an die göttlichen Verheissungen. *Πίστις* Anklang zu *ἀπιστεῖν*; bei Gott so viel als *ἀλήθεια* V. 4 u. 7, sonst nicht von Gott gesagt, doch wenigstens *πιστός*, (von Menschen Gal. 5, 22. Tit. 2, 10). Vgl. besonders 2 Tim. 2, 13. *Καταργεῖν* s. v. a. unwirksam, erfolglos machen.

V. 4. Im Gegentheil: die Wahrhaftigkeit Gottes verherrlicht sich durch die Untreue der Menschen. Denn so ist der Sinn des Verses aufzufassen, nicht blos historisch: Menschen sind untreu, Gott nicht. Denn dann würde die Stelle keine Antwort auf die Frage V. 3 geben; und V. 5 ff. führen darauf. *Μὴ γένοιτο* auch bei späteren Griechen, z. B. bei Arrian: *Deus avertat, absit!* [vgl. Sturz *de dialecto Maced.* 204. Raphel *Annot. e Polyb. ad. h. l.* und *ad Lucam* 382] Es ist dem Paulus sehr geläufig, um unbedingt zu verneinen, vornehmlich, wenn der Schein entstehen könnte, dass er Etwas behaupte. Ausserdem steht die Formel bei Luk. 20, 16. *Γινέσθω δέ* mit Rücksicht auf jenes *γένοιτο* (Fritzsche). Aber es ist nicht mit [Herzog *de positu interpunctt. in ep. ad Rom.* 6, bei Wolf] Meyer, Koppe hinter *γινέσθω* Kolon zu setzen, schon darum nicht, weil kein solcher ganzer Spruch im alten Test. enthalten ist. Nur das Letzte *πᾶς — ψεύστης* ist aus Ps. 116, 11. *Γίγνεσθαι* = erscheinen oder anerkannt werden, nicht blos *fieri* (Tholuck gegen Fritzsche). „Gott wahrhaft, alle Welt treulos." Das zweite *πᾶς — ψεύστης*, eben weil es alttestamentlicher

Spruch ist, ist selbstständig zu schreiben: es bleibt dabei, alle Menschen sind treulos. Und allerdings hat dieser Satz eine mehr hypothetische Bedeutung: und wenn auch alle Welt tröge. *Καθὼς γέγραπται*, nämlich Ps. 51, 6 nach den Alexandrinern. „Damit du mit deinen Sprüchen gerechtfertigt werdest und bestehest in deiner Sache.“ Im Original ist übrigens vom Strafgerichte die Rede, hier der Sinn der: Allenthalben muss sich die Ehre Gottes erweisen im Leben. So wird das Vorige auf einen allgemeinen Gedanken zurückgeführt. *Ὅπως* ob vom Erfolg oder vom Zwecke verstanden, ist gleichgültig. *Δικαιοῦσθαι* = als recht anerkannt werden. Die Wahrhaftigkeit, von der hier die Rede ist, lag mit hierin inne. Und auf jene bezieht sich das *λόγοι*, so viel als *λόγια*, Verheissungen. *Ἐν τοῖς λόγοις*: indem du sie gesprochen hast. *Κρίνεσθαι* nicht blos: beurtheilt, bestritten werden, sondern: einen Rechtsstreit haben (*accusari*, Fritzsche) Matth. 1, 46. *Νικᾶν* so viel als *δικαιοῦσθαι*. Hier schon, wie im Folgenden, häufen sich alttestamentliche Stellen, gegen die Juden aufgebracht. Jenen negativen Hauptgedanken V. 1—4 lässt Paulus weg; er war leicht hinzuzuverstehen: jene wirklichen Vorzüge decken nicht die innerlichen Schwächen und Verkehrtheiten im jüdischen Volke.

V. 5 — 8 folgt der zweite, die Hauptstelle einleitende Gedanke, im genauen Zusammenhange mit V. 4; daher auch *δικαιοσύνη* mit genauer Rücksicht auf *δικαιοῦσθαι* V. 4. „Es mindert nicht die Schuld der Menschen, wenn ihre Sünde zur Verherrlichung Gottes gereicht.“ Aus V. 8 sehen wir, dass dem Paulus eine solche Vorstellung vorgeworfen worden war. Allein merkwürdig war unter seinen Jüngern gerade auch die Misdeutung seiner Lehre entstanden, wie im Pietismus eine Misdeutung der protestantischen Lehre: je mehr Sünde, desto mehr Gnade, und umgekehrt. Aehnlich in der Messe: *felix culpa, quae talem meruit redemtorem.*

„Wenn nun aber unsere Sünde Gottes Vollkommenheit klar macht, herausstellt, was sollen wir sagen?“ — Sollen wir etwa so meinen u. s. w. Der Gedanke ist wohl ganz allgemein zu fassen, nicht blos in Bezug auf das V. 4 Genannte: Untreue der Menschen, Wahrhaftigkeit Gottes. Ἀδικία — δικ. Sünden, Vollkommenheit. *Συνιστάναι* oft entgegen dem *καταργεῖν* V. 8. 2 Kor. 6, 4. 7, 11. Gal. 2, 18: sich zeigen lassen, darstellen, und zwar so, dass es wahrgenommen werden müsse, klar, herrlich, also verherrlichen. Ἡμῶν von Menschen überhaupt — *Τί ἐροῦμεν* bei Paulus oft, Folgerungen einführend, richtige (8, 31. 9, 30), oder, wie hier, was das *κατὰ* — *λέγω* zeigt, falsche (6, 1. 7, 7). „Ist aber Gott ungerecht, wenn er straft“ das nämlich, was doch zu seiner Verherrlichung gereicht? Zu jener äussersten Misdeutung brachte es in der Kirche nur der jesuitische Grundsatz: *omnia in Dei gloriam* — und dieses dann zu grossem Verdienste gereichend. Ἐπιφ. ὀργήν, dieses auf 2, 8 zurückweisend (ἐπιφ. θλῖψιν Phil. 1, 16. κρίσιν Jud. 9), hat die allgemeine Bedeutung: „Indem er Strafgerichte verhängt.“ *Κατὰ* — *λέγω* ist Zwischensatz, bezeichnend, dass dieses nicht sein Gedanke, seine Folgerung sei, sondern dass er eine fremde Meinung erwähne. Die Formel steht anders bei den Alten, wo sie dem ὑπὲρ ἄνθρ. entgegensteht. Bei Paulus kehrt sie wieder 1 Kor. 9, 8 u. Gal. 3, 15. Ἀνθρώπινον λέγω (6, 19) hat mehr eine objektive Bedeutung. „Ich spreche, denke, rede wie Menschen (gewöhnlicher Art).“ Es bezieht sich die Formel nicht blos auf ein einzelnes Wort, etwa auf ἄδικος, Chrysostomus [εἰπὼν γάρ· μὴ ἄδικος ὁ ἐπιφέρων τὴν ὀργήν, ἐπήγαγε· κατὰ ἄνθρωπον λέγω, ὡς ἄν τις, φησί, κατα ἀνθρώπινον διαλεχθείη λογισμόν.], Fritzsche [*sit venia voci injusti de Deo positae*], sondern auf den ganzen vorigen Gedanken. Aber der Satz ist weder als Frage zu lesen (Paulus), noch (schon zu Origenes Zeit, der aber mit

Recht eine Veränderung des apostolischen Textes hierin erkannte) κατ' ἀνθρώπου oder ἀνθρώπων. Wieder setzt Paulus μὴ γένοιτο, mit Unwillen zurückweisend, wie V. 5.

V. 6 — 8. Widerlegung hiervon, und zwar kurze, aus Anerkanntem, gleich als ob es nicht verdiente, ausführlicher besprochen zu werden. „Wenn der gute Erfolg, die Verherrlichung Gottes, die böse Handlung rechtfertigte, so gäbe es keine göttliche Zurechnung (V. 6), keine Schuld mehr (V. 7), also die Idee Gottes und die sittliche Auffassung des Lebens verginge, die Menschen würden sogar eine Berechtigung haben, das Böse zu thun (V. 8), das Leben selbst ginge zu Grunde.“ Ἐπεὶ *alioqui* (11, 6. 22), zu Anfange des Satzes: „Wenn dem so wäre — wie könnte oder würde Gott die Welt richten? Mit dem religiösen Grundsatze begründet er die sittliche Erörterung. Κρίνειν nicht blos in specieller Bedeutung: verurtheilen, sondern ganz allgemein: sittlich beurtheilen, richten; die Formel κρίνειν τὸν κόσμ. als göttliches Prädikat stammt aus Gen. 18, 25; daher wird, weil es ein heiliger Spruch ist, auch das minder bestimmte κόσμος gebraucht: Menschenwelt. Diese, also nicht blos die Heiden, zu verstehen (Koppe, Reiche, Olshausen, Schrader, Tholuck; vgl. 11, 12); dadurch würde ohne Grund der Satz beschränkt. Jene allgemeine Deutung (griech. Väter) ist von altersher die gewöhnliche.

V. 7. Ein anderes Argument, aus dem Leben genommen, zu abgebrochen, als dass es nicht hätte verschieden aufgefasst werden sollen. Einige nehmen V. 7 als Fortsetzung von V. 6 (Koppe, Reiche, Flatt), die Meisten, welche κόσμος von den Heiden verstehen, denken sich diese redend eingeführt. Andere (de Wette) sehen den Vers als Fortsetzung von V. 5 an; störend würde dann V. 6 dazwischen stehen. Meyer meint, er hebe V. 4 auf, aber die-

ses ist gewiss nicht Paulus Absicht. Vielmehr: dann hörte ja auch im Menschenurtheil alle Schuld des Bösen auf. „Denn wenn die Wahrhaftigkeit Gottes bei meiner Untreue ihm zur Verherrlichung gereicht, wie kann ich wohl als Sünder gerichtet werden?" Paulus lässt 1. bei dem Vordersatze den Gedanken hinweg, welcher im Vorigen inne lag: und wenn das Böse dadurch aufhören sollte, bös zu sein? Er fasst 2. den Vordersatz, welcher einen allgemeinen Sinn haben sollte, in der speciellen Form, welche hier durch den Zusammenhang gegeben worden war: Untreue gegen Gott — Wahrhaftigkeit. Er spricht 3. im Namen des sündhaften Menschen, wie Kap. 7, sei es dass er einen Solchen redend einführt, oder im menschlich-demüthigen Selbstgefühle. *Ἡ ἀλήθεια* wie *πίστις* V. 3: Wahrhaftigkeit in der Erfüllung seiner Verheissungen. *Ψεῦσμα*, wie dort *ἀπιστία*, steht hier allein. *Περισσεύειν redundare*, reichlich zu etwas hinwirken V. 20. *Ἐν — ψεύσματι* entweder zu *ἀλήθεια* oder zu *ἐπερίσσ.* gehörig: Wahrhaftigkeit unter meiner Untreue bestehend, oder: in dieser, d. h. durch sie wirkend. *Τί — κἀγώ* gewiss nicht: auch ich (mit Andern, Rückert), sondern für *τί καὶ ἐγώ* (Tholuck: eben, daneben): *ego vero* (Reiche dagegen). *Ἔτι* in der Sprache des Schliessens. *Τί quo iure?* Wie gesagt ist der Sinn: die Zurechnung besteht ja überall unter den Menschen.

V. 8. Drittes Argument gegen jenen Wahn V. 3: es würde vollständige, sittliche Lebenszerstörung daraus folgen, wenn man sich auf die Verherrlichung Gottes durch die Sünde berufen wollte; man müsste sich für berechtigt halten, zu sündigen. Er geht in eine andere Redeform über, ermahnend, nicht mehr beweisend. Er sieht die Sache für zu einleuchtend an, als dass sie erst erwiesen werden müsste. Zu *καὶ μή* ist aus dem folgenden *λέγειν* zu verstehen *λέγωμεν* oder *λέξομεν* oder *ἐροῦμεν*: „Lasst uns ja nicht sagen oder

denken." (Luther: thun, aber diess wäre doch zu stark.) Diese Menschen werden nun wie dazu rathend eingeführt. In keinem Falle darf man den Indicativ (Theodoret) suppliren; dann würde οὐκ stehen. Endlich fassten Viele den Satz als Frage (Paulus, Benecke, Reiche, Lachmann): Sollen wir etwa sagen? Die Antwort wird dann im ὧν u. s. w. gefunden; aber das Ganze würde doch zu hart. „Wie man von uns lästernd sagt, und wie Einige sagen, dass wir lehren: Lasst uns das Böse thun, damit das Gute komme." Lasst uns uns für berechtigt halten, böse zu handeln, weil es einen guten Erfolg hat. *Βλασφημ.* auf Paulus zu beziehen; denn der folgende Satz ist Erklärung von diesem, ohne dass *καὶ — λεγ.* in Parenthese zu nehmen wäre. Diese Lästerung entstand durch Misdeutung des paulinischen Grundsatzes 5, 20: Die Gnade verherrliche sich durch die Sünde. Auch unten 6, 1 deutet Paulus auf solche Misverständnisse hin. *Ὅτι* führt diese vermeinte Rede des Apostels ein. *Τὰ κακά* sittlich Böses, *τὰ ἀγαθά* Glückliches, nämlich Gottes Verherrlichung. *Ἐρχ. τὰ ἀγαθά* Jer. 17, 6. Die folgende Rede ist abgebrochen, wie in Erregung, in Indignation; ganz so 2 Kor. 11, 15, bei Erwähnung Gott verletzender Gedanken. *Ὧν* geht auf *τινάς*, die so Sprechenden oder Handelnden. *Ἔνδικ.* soviel als *ἐν δίκῃ*: ihr Urtheil ist gerecht. Hebr. 2, 2. Der ganze Beisatz ist in hebräischer Art gemacht; die Juden pflegen dem Lob und Tadel zur Hebung und Schärfung einen segnenden oder verwünschenden Satz hinzuzufügen, hier: das Gericht, welches über sie komme — unbestimmt wann oder wo, wird gerecht sein. Grotius fand eine bestimmte Androhung, die von Jerusalem's Untergange.

Hier nun geht er V. 9 — 18, wie gesagt, auf den Hauptgedanken dieses Kapitels über: die Sündenschuld der Juden sei der der Heiden völlig gleich. Schon oben wurde bemerkt,

dass er den Heiden ihren sittlichen Zustand (1, 29 ff.) ganz in der Sprache der heidnischen Sittenlehre vorhalte, den Juden nun in Formeln der Schrift. *Τί οὖν,* wie 6, 15. 11, 7 für sich zu nehmen, geht zurück auf V. 1. 32. „Nun denn, um darauf zurückzukommen." Viele, in der alten Kirche, Origenes, Oecumenius, dann Erasmus, Koppe, Heumann, Ernesti, Morus, verbanden *τί οὖν προεχόμεθα;* der Sprache nach ganz richtig. Aber dann könnte die Antwort nicht sein: *οὐ πάντως*, sondern *οὐδέν* (Rückert, Fritzsche, de Wette) oder *οὐ πάντα τρόπον. Προέχεσθαι* hat hier ungewöhnliche Bedeutung. Alte Erklärer, auch Tholuck, Luther und die Vulg., fassen es: *praestare,* eine Bedeutung, die es im Klassischen nur im Aktivum hat: „haben wir einen Vorzug vor den Juden?" Daher wollten Andere es verstanden wissen entweder: Werden wir übertroffen (von den Heiden)? (Wetstein, Paulus), oder auf die Heiden bezogen: Werden wir vorgezogen? (Olshausen, Reiche) was auch zum Worte wenig passt. Noch Andere haben die Bedeutung *praetexere* vorgeschlagen (Wahl, Bretschneider, Morus, Benecke, Fritzsche), *τί οὖν* entweder damit verbunden oder getrennt: Was sollen wir vorwenden für diesen, unsern verfallenen Zustand? oder: Haben wir einen Vorwand, einen Grund der Entschuldigung? Aber auch dafür ist das Aktivum gewöhnlicher. Jene Bedeutung *praestare* passt allein ganz. Der Gebrauch des Med. wechselt theils mit dem Aktivum, theils kann er sogar absichtlich Statt haben, und sich vorziehen bedeuten sollen. Es steht zur Bezeichnung des innerlichen Vorzugs, dem *περισσόν* V. 1 (dem Aeusserlichen, welches er eingeräumt hatte) entgegen. *Οὐ πάντως* braucht nicht für *πάντως οὐκ* (1 Kor. 16, 12) zu stehen, Vulg. *nequaquam* — wie 1 Kor. 5, 10 es so steht —; es ist starke Negation: wirklich nicht. Aber es liegt auch nichts Ironisches darin, sondern es steht dem *κατὰ*

πάντα τρόπον V. 2 gegenüber: doch nicht so ganz stehen wir im Vorzuge, nämlich im Sittlichen nicht. Denn προῃτιασ.: wir haben im Vorigen erwiesen; so πρὸ in προγράφειν Eph. 3, 3. (hier wurde auch das Einfache ῃτιασ. gelesen). Αἰτιᾶσθαι und jenes Compos. findet sich sonst nirgends im N. Test. Es kann sowohl folgern als beschuldigen bedeuten. Diese ausdrückliche Anklage des Judenthums fand sich im Vorigen noch nicht — dem Sinne nach, als Erlösungsbedürftigkeit gefasst 1, 16, auch versteckt Kap. 2. Anf. „Wir haben also im Vorigen die Klage geführt, dass alle Welt unter der Sünde liege." Also sittliche Vorzüge haben die Juden nicht. Πάντας ist weder zu fest zu halten, noch gerade in der Bedeutung zu schwächen. [Grotius nimmt es für πολλούς.] Vgl. das Urtheil über die Heiden 2, 14. Es ist die Masse der Juden und Heiden (Usteri und Rückert) oder der herrschende Geist. Ἁμαρτία ist hier ganz eigentlich Sünde, nicht Schuld; ὑπὸ ἁμ. εἶναι der Sünde unterworfen sein, vgl. 6, 14. 7, 14. Gal. 4, 2; logisch oder real zu nehmen: dem Begriffe nach oder in der Sache.

Nun folgt eine längere Stelle aus alttestamentlichen Sprüchen zusammengesetzt bis V. 18, deren Sinn V. 19 dahin angiebt, es sei in ihnen das israelitische Volk bezeichnet und gemeint; daher die ganze Auseinandersetzung nicht mit Paulus und Anderen auf Beide, Juden und Heiden, bezogen werden kann. Freilich gehen alle diese Aussprüche des Alt. Test. nur auf einzelne Menschen und Zustände des Volkes. Aber der Apostel nimmt ja aus ihnen nur, dass der Geist des Volkes immer verdorben gewesen sei. Auch sieht er diese Stellen nicht als Weissagungen an; ausdrücklich schreibt er V. 19 τοῖς ἐν τῷ νόμ. — was schon Theodoret bemerkt — nicht περὶ τῶν u. s. w. Aus unserer Stelle wurde diese ganze apostolische, gedächtnissmässige Zusammenreihung oft — schon Hieronymus bemerkt es und Cod. Vatic. — in

Ps. 14, 3 gesetzt, aus dessen ersten Versen nur der Anfang der Citate genommen ist. V. 10—12 aus Ps. 14, 1—3 oder Ps. 53, 1—3. V. 10 ist ganz frei vorangestellt und den Worten nach dort nicht zu finden, daher Einige meinten, die Worte sollten gar kein Citat sein. Im Original heisst es: οὐκ ἔστι ποιῶν χρηστότητα: auch nicht einen Rechtschaffenen giebt es. Weiter fährt das Original fort: Denn Gott sieht, ob Einer ist συνιῶν (entgegen dem ἀσύνετος 1, 21 und ἄφρων 2, 20), weise in Beziehung auf das Göttliche. Θεὸν ἐκζητεῖν alttestamentlicher Ausdruck für Gottesverehrung 5 Mos. 4, 29. AG. 15, 17. Hebr. 11, 6. Es ist hier die Frömmigkeit, die im Leben hervortritt.

V. 12 ganz nach der alex. Version. Ἐκκλίνειν stärker als ἁμαρτάνειν. Ἅμα nur Verstärkung des πάντες: allzumal. Ἀχρειοῦσθαι nicht blos unnütz, untüchtig werden, sondern auch verdorben werden, in sich vergehen; denn ἄχρειοι sind φαῦλοι, πονηροί Matth. 25, 30, σαπροί Eph. 4, 29. „Niemand bis auf Einen," auch diesen mitgerechnet, also Keiner, V. 10 οὐδὲ εἷς. Im Folgenden wird der Gedanke in hebräischer Weise, entsprechend der Stelle 1, 29 ff. weiter ausgeführt, demnach vorzugsweise von Vergehungen gegen Andere gesprochen, darum, weil der Apostel sich streng an alttestamentliche Aussprüche halten wollte und die mosaische Gesetzgebung vorzüglich Vergehungen gegen Andere zu behandeln pflegte. Die Schilderung ist als Gradation ausgeführt: V. 13 u. 14 Vergehungen in Reden, V. 15—17 in That, V. 18 Schlussstelle. Die zwei ersten Sätze des 13. Verses sind aus Ps. 5, 10: „Ihre Kehle ist ein offenes Grab, mit ihren Zungen treiben sie Hinterlist, Feindseligkeit." Λάρυγξ *guttur*, als Werkzeug der Sprache (גָּרוֹן), Luftröhre, φάρυγξ Schlund, für die Speisen, *gula*, Anfang der Speiseröhre. [So unterscheidet das Etym. M: Λ. δι' οὗ λαλοῦμεν καὶ ἀναπνέομεν, φ. δι' οὗ ἐσθίομεν καὶ πίνομεν. Vgl. auch Lobeck *ad Phry-*

nich. 65. 470.] Also ist nicht der Sinn: sie sind bereit zu verschlingen, sondern: sie führen bösartige, Menschen vernichtende Reden. Ἐδολιοῦσαν alex. Form für ἐδολίουν: gebrauchen List; das Wort begreift Alles in sich, was im Geheimen feindselig gegen Andere geschieht, und ist verschieden von δολοῦν (verfälschen) 2 Kor. 4, 2; beide Worte aber sind alexandrinisch. Der dritte Satz ἰὸς — αὐτῶν, aus Ps. 140, 3, trifft die Verleumdung: „Otterngift ist hinter ihren Lippen." Vgl. Jak. 3, 8.

V. 14 ist aus Ps. 10, 7 nach den Alexandrinern. „Deren Mund voll ist von Fluch und Bösartigkeit." Ἀρά = Verwünschung, Fluch, *imprecatio*. Andere: Meineid. Πικρία (Eph. 4, 31) = lästernde, schlimme Reden. Also: Sünde gegen den Himmel und gegen die Menschen, im Gedanken und Leben.

Die thätlichen Vergehungen V. 15 — 17 frei nach Jes. 59, 7, 8: „Ihre Füsse sind schnell zum Blutvergiessen." Sie drängen sich dazu. Ὀξεῖς statt ταχινοί, wie die LXX. „Auf ihren Wegen ist Verderben und Elend." Ihr ganzes Leben ist Feindseligkeit. Σύντριμμα Vernichtung, ταλαιπωρία Elend, Jak. 5, 1. „Sie kennen den Weg des Friedens nicht." Οὐκ ἔγνωσαν allerdings mit Bedeutung gesetzt: kennen ihn gar nicht. Ὁδὸς εἰρήνης Weg, auf welchem Frieden geschafft wird, dem Wege des Verderbens und Elends entgegengestellt, oder auf dem sie Frieden finden (Luk. 1, 79).

V. 18 Schlusssatz, zurückkehrend zu V. 11 aus Ps. 36, 2. „Vor ihren Augen ist keine Gottesfurcht." Φόβος θεοῦ braucht nicht objektive Bedeutung zu haben: *vera religio*, sondern es kann sein: das Gottfürchten; dieses haben sie nicht im Auge, d. h. sie kümmern sich nicht darum. Aehnlich 2 Kor. 5, 11 φόβον θεοῦ οὐκ εἰδότες.

V. 19. Beweis, dass diese Stellen auf die Juden gedeutet werden können. Fast scheint es, als wende Paulus hier

einen, von den Juden zu ihrem Gunsten gebrauchten, Grundsatz ironisch gegen sie an. „Die Reden der Schrift beziehen sich ja aber auf die Juden.“ *Οἴδαμεν* (2, 2) führt einen anerkannten Grundsatz ein. *Ὁ νόμος* hier im Doppelsinne, wie *περιτομή* 2, 27, an der ersten Stelle heilige Schrift 1 Kor. 14, 21. Joh, 10, 34. 12, 34, dann Gesetz, *οἱ ἐν τῷ νόμῳ* 2, 12; *ὑπὸ νόμον* 6, 15. *Λέγειν* — *λαλεῖν* verkündigen, aussprechen. *Τοῖς* — *νόμῳ* für sie, zunächst sie darstellend; aber zu ihrer Ermunterung. *Ἵνα* gehört zum *λαλεῖ*, ob es nun Endzweck oder Erfolg bedeute. Aber der Satz *ἵνα* u. s. w. bezieht sich nicht auf das Allgemeine *ὅσα* — *λέγει*, sondern auf das hinzuzuverstehende: Und dieses sagt sie ihnen. *Πᾶν στόμα* — *πᾶς ὁ κόσμ.*: Juden so gut wie Heiden, nicht blos jene. „Dass jeder Mund verstumme und alle Welt vor Gott schuldig werde“ d. h. erscheine, erkannt werde, wie V. 3. *Φράσσεσθαι στόμα, obstrui os:* zum Schweigen gebracht werden; Hiob 5, 16 *ἐμφράσσεσθαι*, Ps. 107, 42. 2 Kor. 11, 10. Die Formel so viel als *φιμοῦσθαι* Matth. 22, 34. *Ὑπόδικος* (ein der Rechtssprache entnommenes Wort, hier allein) *τῷ θεῷ* = *reus Deo,* für ihn, vor ihm schuldig, s. v. a. *ὑφ' ἁμαρτίαν* V. 9.

V. 20 enthält eine bedeutende Bemerkung für die Lehre des Paulus, veranlasst durch den Selbstruhm, den Stolz, den er V. 19 an den Juden erwähnt hatte. Hier ein neuer Gedanke, der erst unten bestimmter ausgesprochen wird. „Keine Gesetzestugend gilt Etwas — das Gesetz hält nur Sünden vor, kann aber keine Kraft zum Guten verleihen.“ Also sagt er mehr, als dass der sittlichen Verdorbenheit unter ihnen das Gesetz nicht wehren könne. *Διότι* genau mit dem Vorigen verbindend. Der zweite Satz dieses Verses wiederholt den Sinn des Vorigen. „Weil das Gesetz nur erschreckt, vermag es nicht reine Tugend zu schaffen.“ Ganz dieselben Worte des ersten Satzes auch Gal. 2, 16. Die Formel ist nämlich aus Ps. 143, 2

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MÜNCHEN

genommen: ἐνώπιόν σου οὐ δικαιωθήσεται πᾶς ζῶν. Ἐξ—νόμου natürlich von Nom. ἔργα νόμου, nicht (Paulus, Benecke, Schrader) νόμος ἔργων, also nicht zu übersetzen: aus einem Gesetze, welches von Werken handelt, aus einem Gesetze des Handelns, sondern: durch Werke des Gesetzes. Die Formel steht hier zuerst; dasselbe bedeuten ἔργα oft schlechthin. Νόμος ist zwar zunächst das mosaische Gesetz und zwar Sittengesetz, nicht das Ceremonialgesetz, auch nicht zum Theil (gr. Väter, Semler, Ammon). Jedoch hat Paulus dabei ohne Zweifel jedes solches, nur äusseres, Sittengesetz im Sinne. Sittlich gute Handlungen (Origenes, alte Protestanten, Flatt, Rückert, Usteri, Tholuck) bedeuten ἔργα νόμου nie bei Paulus. Dann wäre der Gedanke: solche geschähen gar nicht unter dem Gesetze. Jene sittlich-guten Handlungen heissen aber καλά, ἀγαθά. Δικαιοῦσθαι wie δικαιοσύνη 1, 7 zu fassen: gottgefällig werden. Der Grundbegriff des Wortes δίκαιος bei den Hebräern und Juden: das was Einer sein soll, erhält in der frommen Lebensansicht derselben die Bedeutung: gottgefällig, *Deo probatus*; daher δικαιοῦσθαι entweder im gottgefälligen Zustande sein, oder gottgefällig gemacht oder erklärt werden, mag man es nun sein oder nicht. Hier ist einfach der erste Begriff festzuhalten: „Gottgefällig wird nimmermehr durch Werke des Gesetzes der Mensch.“ Vgl. Gal. 2, 16. Tit. 3, 5. AG. 13, 39, abwechselnd mit dem noch weiteren σώζεσθαι Eph. 2, 11 (ἐξ ἔργων). Das Futurum bezeichnet: kann es nicht werden, oder wird es nimmermehr. Auf das zukünftige Weltgericht ist es nicht zu beschränken (Reiche). Σάρξ hier ohne die Bedeutung der Schwäche, π. σ. schlechthin so viel als πᾶσα ψυχή, πᾶς κόσμος, πᾶν στόμα V. 19. „Denn durch das Gesetz ist Erkenntniss der Sünde“ d. h. nur diese. Es hat nur diese Bestimmung, diese Kraft. Vgl. 8, 6. Nämlich es ist nur gegen das

Böse in dem Menschen gerichtet, hat also nur negative und äussere Bedeutung. Ἐπίγνωσις richtiger *agnitio* als *cognitio*: die Menschen lernen das Böse kennen, entweder überhaupt, oder in sich. Die Erklärung von Flatt und Tholuck (vgl. 7, 7): lässt zur Sünde gelangen, schafft sie, ist überhaupt zu hart; hier wäre überdiess der Gedanke ganz fremd, auch der Ausdruck spricht nicht dafür. Theodoret und Grotius legen den Ton auf ἐπίγνωσις: das Gesetz giebt blos Erkenntniss, gleichsam als sollte dem Gesetze doch etwas Gutes nachgesagt werden. Dann müsste es heissen: es schafft Erkenntniss des Guten. Reiche endlich versteht unter νόμος die Schrift, sodass die Worte den Sinn bieten: die Schrift zeigt ja nur Sünde. Aber νόμος hat hier den ἔργοις νόμου gemäss eine andere Bedeutung.

Nun folgt von V. 21 bis zum Schlusse des Kap. die Ausführung von dem, was 1, 17 angedeutet worden war. „Den Hülfsbedürftigen, Beiden nämlich, Juden und Heiden, wird im Evangelium Gottgefälligkeit angeboten.“ Ueber diese Stelle handeln besonders: Nösselt *vindiciae loci Rom.* 3. 21 — 28 Hal. 1765, in den *Opuscc.* 1, 63 ff. Winzer *commentatt.* 2 *in Rom.* 3, 21 — 26. Lips. 1829. Der Fehler der gewöhnlichen protestantischen Ausleger ist, dass sie unbedingt Rechtfertigung nur als Sündenvergebung und Glauben nur in einem Sinne finden. 1. Die Stelle beginnt aber mit der ganz allgemeinen Bedeutung der δικαιοσ. Gottgefälligkeit, d. i. der eigene Seelen- und Lebenszustand, Rechtschaffenheit, *probitas*. Erst von V. 23 ff. geht sie in die andere Bedeutung über, δικαιοῦσθαι: gerecht geachtet, erklärt werden, und zwar diess näher durch δωρεάν bezeichnet: ohne Verdienst, also mit Sündenvergebung. Diese aber ist nicht dasselbe mit Rechtfertigung, sondern ihr vorangehend. Von diesem kommt Paulus erst von V. 27 an zu der Bedeu-

tung: gottgefällig der Gesinnung wegen erklärt werden. 2. Auch hier aber ist, wie überall bei Paulus, der Glaube die Bedingung der christlichen Wohlthat. Aber dieser hat, wie 1, 17, eine zweifache Beziehung; theils ist er derjenige, in welchem man zum Evangelium gelangt, theils, in welchem man im Evangelium, im christlichen Zustande selbst, das Heil erlangt. In der ersten Beziehung wird er hier etwas beschränkter, specieller aufgefasst V. 25, als Glaube an den Opfertod Jesu, weil von hinzutretenden Sündern und von Sündenvergebung die Rede ist. In der zweiten wird er V. 27 genommen — hier ist er die fromme Gesinnung des Menschen überhaupt, zugleich bescheidener und edler als der Werkdienst. *Νυνί*, verstärktes *νῦν* (wogegen Fritzsche), ist hier Zeitpartikel, wie es auch die Meisten fassen, parallel dem *ἐν τῷ νῦν καιρῷ* V. 26. So auch 6, 22. 8, 1. 15, 25. Gal. 3, 19. Kol. 1, 22. 26. Als logische Partikel, wie [Koppe, Glöckler,] Meyer, Fritzsche auch hier wollen: *atqui*, nun aber, steht sie 7, 17 u. a. Der Gegensatz der neuen zur alten Zeit ist hier zu deutlich. *Χωρὶς νόμου* zu *πεφανέρωται* der Wortstellung nach, und da ja *δικαιοσ.* schon ihren bestimmenden Beisatz hat im Worte *θεοῦ*. Die Formel bedeutet nicht: ohne Zuthun, ohne Mitwirkung des Gesetzes (Luther, de Wette) — so vielleicht 1 Kor. 4, 8 *χωρὶς ἡμῶν* — (denn dass die Offenbarung der Gerechtigkeit nicht durch das Gesetz erfolgt sei, verstand sich von selbst), sondern: ohne Beigabe des Gesetzes, ohne dass dieses daneben gegeben, wiederholt worden wäre, oder ohne Besitz des Gesetzes bei den Gerechtfertigten. *Δικαιοσύνη θεοῦ* (1, 17) wird V. 20 durch *ἐνώπιον αὐτοῦ* bestimmter gefasst. *Πεφανέρωτ.* in dieser äusserlichen Bedeutung von Sachen nur 16, 25 (anders von der Person Christi). Es ist nicht ganz dasselbe mit *ἀποκαλ.* 1, 17; es hat noch mehr die Bedeutung des Wahrgenommenwerdens, als jenes;

daher auch das Präteritum gesetzt ist. Also: einleuchtend da sein. „Nun aber ist einleuchtend, klar hereingetreten die Gottgefälligkeit," nämlich im Leben, im Zustande der christlichen Welt. *Μαρτ. — προφητῶν* Beschränkung des *χωρὶς νόμου*: das Gesetz geht blos als Zeuge daneben. *Νόμος καὶ προφῆται* (nicht wie Matth. 5, 17. 22, 40): das Wort, das Buch der Schrift. Auch hier ist wohl diese Zusammenstellung mit Bedeutung gemacht und aus diesem Grunde wohl steht der Artikel: das Gesetz selbst habe sich so gestellt, untergeordnet. Das Zeugniss der Schrift besteht entweder nach dem Vorigen V. 9 ff. darin, dass die Schrift es ausgesprochen, es sei unmöglich, in Gesetzeswerken Gott zu gefallen, oder es wird erwähnt nach V. 31 und Kap. 4, insofern sie schon den Glauben als das neue Princip eingeführt habe.

V. 22. Nähere Bestimmung dieser neuen Gottgefälligkeit, als einer der vorher geltenden völlig entgegengesetzten. Luther: Ich sage aber von solcher Gerechtigkeit. Diese wird nur erreicht durch den Glauben. *Πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ* V. 26. Gal. 2, 16 u. 20. 3, 22. Eph. 3, 8. Der Genitiv bedeutet nicht Glauben, Treue, wie sie Christus hatte (Paulus, Benecke: durch das, was seine Treue und Beharrlichkeit vollbracht hat), ist also nicht genit. obj., sondern wie er bei Christo gilt, oder an ihn (christlicher Glaube), wie *πίστις θεοῦ* Mark. 11, 22. AG. 3, 16. *Εἰς — πάντας* gehört nicht zu *πεφανέρ.* — dann würde gewiss *ἐν* stehen — sondern zu *δικαιοσύνη*, *quae attinet ad* —. Es sollen diese Formeln den Begriff von *διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ* concret ausführen: „Durch Glauben und darum eben allen Gläubigen zukommend." *Καὶ ἐπὶ πάντας* ist freilich in sehr vielen Handschriften ausgelassen worden, Lachmann hat es zuerst aus dem Texte entfernt. 1. Für die Worte sprechen die meisten und neuesten Ausleger (de Wette, Meyer, Tholuck, Fritzsche); und wirklich wäre das Hereinbringen der-

selben nicht begreiflich. Dagegen 2. ist die Weglassung der Formel begreiflich — schon (Fritzsche, Schott) des *ὁμοιοτέλευτον* wegen in *πάντας*, sodass die Schreiber vom ersten zum zweiten leicht einen Sprung machen konnten. 3. Die Worte sind angemessen. Sie bezeichnen wieder jenen zweifachen Glaubensbegriff: im *εἰς πάντας* wird der Glaube ausgedrückt, mit welchem die Menschen herankommen, im *ἐπὶ πάντας* der, in welchem sie beharren, den sie fort und fort haben in der christlichen Sache. Dafür sind die Partt. *εἰς* und *ἐπί* ganz geeignet. Fritzsche und Olshausen: *in omnes et super omnes.* Gleichbedeutend sind sie in keinem Falle, wie die meisten Neueren, auch Reiche, de Wette, Rückert meinen. Die alte Kirche bezog *εἰς* auf die Juden, *ἐπί* auf die Heiden, Grotius auf den inneren Herzensglauben und auf seine Erscheinung — völlig willkürlich.

V. 23 — 26 wird nun der erstere Glaube, der der Hinzukommenden, und die ihm entsprechende Gottgefälligkeit, V. 27 — 30 der der christlichen Menschen selbst ausgeführt. Und zwar jener erstere in etwas beschränkterer Beziehung, als Glaube von Menschen im Sündengefühle, also Glaube an versöhnende Huld.

V. 23 wiederholt als Uebergang zum Folgenden den Sinn des Vorigen, namentlich von V. 9. *Γάρ* bezieht sich auf die Gedanken des Vorigen, die neue Anstalt, welche gegründet worden sei. *Οὐκ ἔστι διαστολή*, ein paulinischer Grundsatz über Juden und Heiden, in etwas anderer Beziehung 10, 12, entsprechend der alttestamentlichen Formel 2, 11, die aber in etwas anderem Sinne steht. *Διαστολή* nicht Vorrang, sondern Unterschied; so gewöhnlich, auch 1 Kor. 14, 7. *Πάντες* wie im Vorigen, stets ausdrücklich Juden und Heiden, in Beziehung auf die Welt, wie sie war, ausgesprochen (Gal. 3, 22. Kol. 1, 20). „Es bedurfte somit einer Versöhnungsanstalt, weil die vorigen Zustände

keine Gottgefälligkeit verliehen.“ *Ἥμαρτον* s. v. a. *ἁμαρτίαν ἔχουσι* (5, 12), nicht blos von einzelnen sündhaften Handlungen, sondern: sie haben Sünde und Schuld. *Ὑστερ.* nicht *egere* [wie die Vulg. es nahm], Luk. 15, 14, sondern *carere, destitui,* 1 Kor. 1, 7. Phil. 4, 12 u. a., aber ohne die Bedeutung, dass man Etwas früher besessen habe. Von *δόξα θεοῦ* giebt es 4 Haupterklärungen: 1. göttliche Herrlichkeit am Menschen, Gottesbild 1 Kor. 11, 7. 8. 2 Kor. 4, 6. So die alten Protestanten, Olshausen, Rückert [*christl. Philos.* 2, 178. *Kommentar* 146 f.]. Diese Bedeutung offenbar zu entfernt. 2. Ruhm vor Gott, *καύχησις παρὰ θεῷ* oder *πρὸς θεόν* 2, 29 (Calvin, Benecke, Köllner, [Erasmus, Luther, Heumann, Wolf,] Tholuck: gegen Gott); oder (Koppe): sich Gottes rühmen. *Δόξα* = *ἑαυτὸν δοξάζειν*; ganz ungewöhnlich. 3. Man erklärte den Gen. durch *παρά* c. gen.: Ehre von Gott. Diess bedeutet die Formel Joh. 5, 44. 12, 43. So Theodoret, der es mit *χάρις* erklärt, was sich auch *(gratia)* in einigen latein. Codd. findet, de Wette, Meyer, Fritzsche. Aber dieses mag dem johanneischen Sprachgebrauch angemessen sein, dem paulinischen ist es fremd. Vielmehr 4. ist es Herrlichkeit bei oder durch Gott (Oecumenius, Beza), die zukünftige, übersinnliche. Dieses ist der gewöhnliche Gebrauch des Wortes *δόξα* bei Paulus: 5, 2. 8, 18 ff. ganz entschieden; auch 1 Thess, 2, 12. 1 Petr. 5, 10. Und das Präsens *ὑστερ.* kann (anders Rückert) auch auf etwas Zukünftiges bezogen werden; wenn wir nämlich einen Anspruch oder Hoffnung auf Jenes haben. Auf diesen Ausdruck aber von der Sündhaftigkeit Aller *ὑστερ. — δόξης* führt den Ap. wahrscheinlich das Tempelbild V. 25 hin, welches er hier schon im Sinne hatte. Um zur geistigen Nähe Gottes (*δόξα*) zu gelangen, bedurfte es für den Sünder einer Entsühnung wie durch Opfer. Hiervon nun handelt V. 25 und 26. Hier wird

allerdings die Entsühnung der Menschen durch einen Opfertod Jesu dargestellt. „Der Eine ist für die Menschheit dargebracht, um der göttlichen Gerechtigkeit zu genügen.“ Aber die altkirchliche, insbesondere protestantische Ansicht hat darin Unrecht: 1. dass sie diese Lehre für die einzige paulinische hält von Sündenvergebung und vom Tode Jesu; 2. auch die ganze paulinische Lehre vom Glauben darin findet, da dieser hier nur von Einer Seite — als der der Herzukommenden zum Evangelium — und nur nach einer beiläufigen Auffassung, welche auch hier allein bei Paulus Statt hat, als Glaube an die Kraft des Versöhnungstodes, dargestellt wird. Noch in 2 Punkten weicht die Kirchenlehre von der paulinischen ab, nämlich 3. die Sündenstrafe bezieht sich bei Paulus nicht auf einzelne Sünden, sondern auf die Gesammtheit, und ist daher Ausschliessung von Gott und seinem Reiche; 4. Sündenvergebung ist bei Paulus nicht der ganze Endzweck des Werkes Christi, sondern nur die Bedingung, unter welcher man zum göttlichen Reiche gelange. Dagegen unrichtig de Wette: die Gerechtigkeit werde bei Paulus hier nur als gezeigt, nicht als versöhnt dargestellt (*Kommentar* 39). Allein Paulus spricht ja von einer wirklichen ἀπολύτρωσις, von welcher sogleich das Genauere unten.

V. 24. Δικαιούμ. führt den Hauptbegriff der Stelle ein, auf den oben schon hingedeutet wurde, hier also: gerecht erklärt. Δωρεάν legt in das δικαιοῦσθαι den Begriff der Sündenvergebung — für gerecht erklärt ohne Grund, ohne dass wir etwas gethan hätten. In der gewöhnlichen Bedeutung *gratis* anderwärts: 2 Kor. 11, 7 ohne Lohn, 2 Thess. 3, 8 ohne Arbeit, und *frustra* Gal. 2, 21. Wie hier ohne Verdienst (de Wette: geschenksweise), so Joh. 15, 25 ohne Schuld. Aehnlich wie hier steht ἡ δωρεὰ ἡ δικαιοσύνη 5, 17, und δῶρον = χάρις Eph. 2, 8. Den Begriff des δωρεάν erklärt das daneben stehende τῇ

αὐτοῦ χάριτι. *Χάρις* ist nämlich die vergebende oder Unwürdigen wohlthuende Liebe (Röm. 11, 5), s. v. a. *ἔλεος* Tit. 3, 5, entgegenstehend dem *μίσθος, ὀφείλημα* 4, 4. *Διὰ* — *Ἰησοῦ* durch das Mittel der Befreiung, Erlösung, welche in, durch Jesus Christus geschehen ist. *Ἀπολύτρ.* ist dem Paulus in den meisten Stellen Befreiung von der Sündenschuld und Strafe, der irdische Akt, auf welchen die göttliche *ἄφεσις ἁμαρτιῶν* folgt 1 Kor. 1, 30. Eph. 1, 7. Kol. 1, 15; 1 Petr. 1, 18: *λυτροῦσθαι.* Dabei wird ein *λύτρον, pretium redemtionis*, allerdings gedacht — so heisst ja auch Christus Matth. 20, 28. Mark. 10, 45. 1 Tim. 2, 6 —, aber nicht in dem strengsten Sinne des Wortes, blos vom dargebrachten Opfer, einer Aufopferung zu verstehen. Anderwärts, auch bei Paulus, bezeichnet es im Allgemeinen eine sittliche Befreiung und Erlösung (Tit. 2, 14); so unten 8, 23. Eph. 4, 30. — Eph. 1, 14 bedeutet es die allgemeine Erlösung, das Hinüberführen der Menschheit in eine neue Zeit, völlig gleich mit *σωτηρία.* In äusserer Bedeutung heisst Moses *λυτρωτής* AG. 7, 35, (vgl. auch *ἀπολ.* Hebr. 11, 35) und der Messias Luk. 1, 68. 2, 38. Aber der Gedanke des Paulus bei'm Sühnopfer im Tode Jesu ist nach seiner Gesammtlehre von der Stellvertretung Christi sehr klar, und weit geistiger als die Kirchenlehre. Im Tode des Einen, als 1. des Repräsentanten der Welt wurde 2. die gesammte Menschheit angenehm, nämlich 3. in der Gesinnung, in welcher jener Tod dargebracht wurde. Es war weder blos paulinische Darstellung — vielmehr geht diese Idee durch alle Schriften des N. Test. hindurch, neben Paulus a. a. O. und Eph. 5, 2. auch Joh. 1, 29. 1 Joh. 2, 2. 4, 10. 1 Petr. 1, 2. 19 und eben so ist es Grundvorstellung im Hebräerbriefe und der Apokalypse — noch blose Accommodation. — Die Juden hatten ja auch gar nicht diese Vorstellung vom Messias —; aber sie war ganz natürlich

(nach den zwei Ideen: die Welt in aller Schuld — jetzt ist sie der Gottheit unmittelbar nahe gekommen —) auf dem Standpunkte der damaligen Gottesverehrung. Τῆς — Ἰησοῦ durch ihn geschaffene oder in ihm bestehende.

Diese Sündenvergebung durch ein Sühnopfer wird nun ausgeführt V. 25 f. [Funke *dogmatisch-exegetischer Versuch über Röm.* 3, 25. 26, in den *theol. Stud. u. Krit.* 1842. 2, 297. Er setzt die Stelle in unmittelbare Verbindung mit dem alttestamentlichen Opfer.] Προέθετο (Luther: „hat vorgestellt," Vulg. *proposuit*): hat öffentlich hingestellt; πρό: *palam.* Ganz dasselbe bezeichnet das johanneische ὑψοῦν Ev. 3, 14. Für diese Erklärung spricht ἔνδειξις im Folgenden. Die älteste Auslegung (die Väter — dann Flatt, Tholuck, Fritzsche): sich vorsetzen, Etwas bestimmen, beschliessen (1, 13. Eph. 1, 9; πρόθεσις 8, 28); προέθετο ἱλ. erklärt mit εἶναι ἱλαστήριον (wie 8, 29 προώρισεν ohne εἶναι steht), könnte an sich auch Statt haben. Doch ist jene passender. Uebrigens ist es angemessen, hier an ein wirklich Geschehenes (de Wette), nicht blos Beschlossenes zu denken. Der Gebrauch des προτίθεσθαι in der Opfersprache (Winzer) gehört nicht hierher. Dann müsste ἑαυτῷ supplirt werden, aber hier ist mehr von Etwas die Rede, was der Welt gegeben werden sollte. Die Worte διὰ πίστεως (Lachmann lässt τῆς aus) gehören zu ἱλαστήριον, aber ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι wieder zu πίστεως. Πίστις ἐν (Gal. 3, 26. 1 Tim. 3, 13) nicht = εἰς, sondern beruhend auf — also von stärkerer Bedeutung. „Die Versöhnungsanstalt, wirksam durch den Glauben, welcher sich auf Christi Tod verlässt." Diese Verbindung πίστις — αἵματι ist die gewöhnliche, seit den Zeiten der Reformation von den meisten Neueren angenommen. Nur de Wette ist dagegen. Die altkirchliche Erklärung (Rückert allein unter den Neueren) verbindet ἐν τῷ αἵματι mit ἱλαστήριον, wahrscheinlich weil man (so auch Rückert)

meinte, das Sühnopfer verlöre an Kraft, wenn diese vom Glauben abhängig gemacht würde. Aber dann würde διὰ τῆς πίστεως unpassend dazwischen stehen, welches denn auch wirklich von Chrysostomus übergangen wird. Andere (Paulus, Meyer, Tholuck, de Wette) verbinden ἐν τῷ αἵματι mit προέθετο. Diese Zusammenstellung würde sprachlich sehr hart sein; eigentlich bezieht sich dann ἐν τῷ αἵματι immer auf ἱλαστήριον. Aber man wollte den Glauben an das Blut aus der Stelle beseitigen. Αἷμα ist übrigens immer nicht Blut (Fritzsche, de Wette) sondern Tod, gewaltsamer Tod: 5, 9. Eph. 1, 7. 2, 13. In keinem Falle darf man mit Grotius eine Metonymie finden wollen: das durch sein Blut Gestiftete, seine Lehre. Ἱλαστήριον ist vornehmlich auf zweifache Weise gedeutet worden: 1. nach dem Sprachgebrauche der alexandrinischen Uebersetzer 2 Mos. 25, 17 ἱλαστήριον ἐπίθεμα, 37, 6. [Leipz. Ausg. 1697 c. 38.] 3 Mos. 16, 13. 15. (Hebr. 9, 5): der goldbeschlagene, überzogene Deckel der Bundeslade sammt den Cherubim, also Versöhnungsgegenstand, theils durch einen sprachlichen Irrthum, indem man die Bedeutung von כפר im Kal und Piel (bedecken — versöhnen) vermischte, theils nach der Volksmeinung, dass jener Theil der Bundeslade mit Blut besprengt eine versöhnende Kraft habe (2 Chron. 28, 11). [So auch Funke: Am Feste des grossen jährlichen Sühnopfers sollte dieser Deckel zuerst siebenmal mit Blut von einem Bocke besprengt werden, um die Sünde des Volkes zu sühnen 3 Mos. 16, 14 ff. Durch das Besprengen wurde symbolisch angedeutet, dass der Mensch Gott dadurch versöhnen könne. Durch Christus wird die Sünde nicht blos einstweilen zugedeckt, sondern wirklich für immer bedeckt d. h. vertilgt.] Dieses ist die älteste Erklärung: die griech. Väter, Chrysostomus wahrscheinlich ausgenommen, Grotius, Calov, Wolf, Bretschneider, Olshausen,

Luther: Gnadenstuhl, nach *θρόνος χάριτος* Hebr. 4, 16, wo freilich vom himmlischen Sitze Gottes die Rede ist. Also würde es heissen: Stelle der Versöhnung. Dieses würde dann aber nur gewiss eine sehr uneigentliche, harte Bezeichnung Christi als Versöhners sein. Vielmehr 2. ist es zu fassen Sühnopfer (ursprünglich nämlich Adjektiv, daher auch *θῦμα* dabei steht; dann, wie alle solche Worte z. B. *χαριστήριον, σωτήριον* [2 Mos. 20, 24. 29] im Neutrum substantivisch). Die alten Griechen nannten *ἱλαστήριον* nur Gabe zur Versöhnung; wie hier steht es aber bei Dio Chrys. *orat.* 11: *ἱλαστήριον Ἀχαιοὶ τῇ Ἀθηνᾷ τῇ Ἰλιάδι.* [Nonnus *Dionys.* 13, 382.] Joseph. *de Maccab.* 17: *διὰ ἱλαστηρίου τοῦ θανάτου* [d. i. Sühnopfer des Todes. Auch wenn der Artikel vor *ἱλαστηρ.* unächt sein sollte, wie auch B. Cr. gemeint zu haben scheint, braucht desshalb nicht *ἱλ.* Adjectiv zu sein: durch den versöhnenden Tod, vielmehr: durch ein Sühnopfer des Todes]. Diese Erklärung findet sich bei den meisten Neueren: Clericus, Elsner, Kypke, de Wette, Meyer, Tholuck, Fritzsche. Ausser unserer Stelle heisst Christus ausdrücklich Opfer noch 1 Kor. 5, 7. Eph. 5, 2. Hebr. 9, 28. Ausserdem haben 1. Einige diess *ἱλαστήριον* für gleichbedeutend genommen mit *ἱλασμός* (vgl. 2 Kor. 5, 21 *ἁμαρτία*), Vulg. *propitiatio*, Versöhnungsgeschäft für: Versöhnender 1 Joh. 2, 2. 4, 10. So Beza, Usteri [*Lehrbegr.* 116], Glöckler, Rückert. 2. Erasmus, Winzer, Wahl hielten die Form für ein Masculinum, *τὸν ἱλαστήριον* = *ἱλασκόμενον*: versöhnen könnend und versöhnend (Joseph. *hist. jud.* 16, 7. 1 *ἱλαστήριον μνῆμα*). Aber dieses Adjektivum bedeutet nie versöhnend, sondern zur Versöhnung gehörig. Der Sinn bleibt derselbe; daher auch Rückert meint, man solle sich bei der Ungewissheit dieses Wortes daran halten, dass Paulus durch Christus unter dem Bilde eines Sühnopfers die

Sühnung der menschlichen Sünde sich zu Stande gekommen denke.

Das Folgende nun und V. 26 ist beigesetzt, um die Angemessenheit einer solchen Versöhnungsanstalt zu erweisen. „Die Menschen sollten in Einem grossen Akte zur Gottheit zurückgeführt werden.“ Vgl. Gurlitt *Studium zur Erklärung der ἔνδειξις τῆς δικαιοσ.* in den *theol. Stud. u. Kritik.* 1840. 4. — Gewöhnlich werden in den Versen die Partikeln εἰς und πρός in den Formeln εἰς — δικαιοσ. V. 25 und πρός — δικ. V. 26 für gleichbedeutend genommen, sodass entweder der zweite Satz den ersten nur verstärkend wiederholte, und die Bedeutung jenes Satzes nur im hinzukommenden ἐν τῷ νῦν καιρῷ läge, oder δικαιοσ. in den beiden Sätzen verschiedene Bedeutung hätte: Gerechtigkeit, und dann Güte (Theodoret, Grotius, Tholuck) oder Wahrhaftigkeit (Ambrosiast., Locke, Böhme) oder Heiligkeit (Fritzsche). Doch Einige von diesen nehmen δικ. an beiden Stellen in solchen Bedeutungen, εἰς aber = πρός. Jener Doppelsinn von δικ. würde entschieden Verdunkelung sein, dieses wäre Tautologie. Beza, Rückert und Gurlitt haben den Unterschied der Partikeln eingesehen; er besteht wie immer und verhält sich wie Erfolg und Endzweck. Aber die Zusammenstellung der Sätze ist so zu fassen: εἰς ἔνδειξιν gehört zum προέθετο oder vielmehr zum ganzen vorigen Satze, πρὸς ἔνδ. gehört zur ἀνοχῇ. Die Satzfolge ist hart, aber in paulinischer Art. Also: „Gott hat dieses veranstaltet, sodass nun seine Gerechtigkeit erwiesen würde um der Nichtachtung willen der früheren Sünden (was um dieser Nichtachtung willen nöthig war), der Sünden (V. 26), welche begangen waren unter der Langmuth Gottes, (welche Statt hatte,) weil Gott beabsichtigte, in der gegenwärtigen Zeit gerecht zu erscheinen, sodass er nun sowohl gerecht ist, als gerecht macht den, welcher an Jesum glaubt.“ Aehnlich ist der Sinn von

2 Kor. 5, 21. *Ἔνδειξις* mehr als *φανέρωσις* V. 21: eine Handlung, welche die Menschen Etwas sehen und erkennen lässt. Aber, wie gesagt, dieses nicht blos in einem Symbole (de Wette), sondern, wie aus *ἀπολ.* erhellt, in einem wirklichen Akte, einer Anstalt. *Δικ.* bedeutet also in beiden Sätzen dasselbe, Gerechtigkeit, welche die Sünden vergiebt. So Chrysostomus [*δικαιοσύνης ἔνδειξις τὸ μὴ μόνον αὐτὸν εἶναι δίκαιον, ἀλλὰ καὶ τοὺς ἑτέρους ἐν ἁμαρτίᾳ καταπεσόντας ἐξαίφνης δικαίους ποιεῖν. Τοῦτο οὖν καὶ αὐτὸς ἑρμηνεύων ἐπήγαγε, τίς ἐστιν ἔνδειξις· τὸ εἶναι δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ, hom.* 7, 63.] und Augustin. Luther gewiss unrichtig: „Gerechtigkeit, die vor ihm gilt"; — denn zu deutlich hängen *ἔνδειξις* und *αὐτοῦ* zusammen. *Διὰ — πάρ.* gehört also zum *εἰς ἔνδειξιν*; man supplire: *necessariam* oder *factam* (Augustin, Luther, Calvin, Reiche: *διὰ τὴν ἄφεσιν*, „dadurch dass er Sünden vergiebt"). „Weil er bisher lange übersehen hatte." *Πάρεσις* hier allein, wie *παριέναι* neben *φείδεσθαι* Sir. 23, 2, *ἐᾶν πορεύεσθαι* AG. 14, 16, *ὑπεριδεῖν* 17, 10, *παρορᾶν* Weish. 11, 23. Auch in der klassischen Sprache bedeuten *πάρεσις* und *παριέναι* „hingehen lassen ohne Strafe." In der nächsten Bedeutung ist es nicht dasselbe mit *ἄφεσις* (Vulg. *remissio*). Es ist ein äusserer Begriff, eine Erscheinung des göttlichen Wirkens ausdrückend: dass nicht sichtbar gestraft wird. Dieses kann nun nach der gewöhnlichen Unterscheidung allerdings entweder eine Vergebung der Sünden sein, oder in Gottes Langmuth seinen Grund haben. Chrysostomus und Theodoret verstanden es von wirklicher Aufhebung (*νέκρωσις*) Hebr. 12, 12, ohne dass sie etwas anderes gelesen hätten, etwa *πώρωσις*, wie Griesbach vermuthet hat (Fritzsche). Oft ist der Satz (auch von Luther: in dem, dass er Sünde vergiebt) *διὰ πάρεσιν* u. s. w. auf die gegenwärtige Sündenvergebung bezogen worden: dann erklärte man *διὰ* c. Accus. durch (8, 20.

Joh. 6, 57), weder zum Worte passend, noch zum Sinne. Aber προγεγονότα ἁμαρτήματα sind Sünden der Vorzeit, nicht blos — dafür spricht gar nichts in der Stelle — der Israeliten, sondern die aufgehäufte Sündenschuld der Menschheit, die χρόνοι τῆς ἀγνοίας AG. 17, 30. Nur Wenige (Calvin, Löffler [*kleine Schriften*, Th. 3], Teller) fanden in der Formel die Sünden des Einzelnen in seinem vorchristlichen Leben.

V. 26. Ἐν — θεοῦ gehört nur zu προγεγονότων, so gewöhnlich, auch Luther: welche geschehen, begangen waren unter der göttlichen Langmuth. Ἀνοχή s. zu 2, 4. Viele (de Wette, Meyer, Fritzsche) ziehen die Worte zu διὰ τὴν πάρεσιν; dem Sinne nach zwar gleich, aber der Ausdruck wird tautologisch: πάρεσις ἐν τῇ ἀνοχῇ. Πρὸς u. s. w. gehört wesentlich zu ἀνοχή: welche darum Statt hatte, weil Gott diesen Erweis im Sinne hatte. Lachmann setzt den Artikel τὴν vor ἔνδειξιν. Aber unter ἐνδ. δικαιοσ. ist dasselbe Faktum zu verstehen, wie V. 25: „In der Verurtheilung des Sühnopfers jetzt offenbart Gott seine Gerechtigkeit.“ Εἰς τὸ εἶναι u. s. w. zu dem zuletzt Vorausgehenden ἐν τῷ νῦν καιρῷ. Es soll Sinn und Erfolg dieses gegenwärtigen Versöhnungswerkes darstellen: „vollkommene Gerechtigkeit Gottes darzulegen, indem Gott sowohl gerecht sei, als er gerecht mache.“ Εἶναι so viel als ἐνδείκνυσθαι. Δίκαιον, die Sündenstrafe der Vorzeit im Opfertode Jesu vollziehend, καὶ (*eundemque*) δικαιοῦντα; diess nicht wie V. 24 und sonst gewöhnlich: gerecht sprechend, sondern es lenkt zugleich zum Folgenden über: Gerechtigkeit verleihend. Ὁ ἐκ πίστεως: der dem Glauben angehört, der Gläubige. Die Formel hier allein, doch s. zu 2, 8; also wie ὁ ἐκ νόμου 4, 14. Gal. 3, 7; ὁ ἐκ περιτομῆς 4, 12. (9, 30). Ἰησοῦ wie V. 22, doch wird das Wort hier von der neuesten Kritik weggelassen (Griesbach, Fritzsche).

V. 27—30. Der Glaube und seine Gottgefälligkeit im zweiten Sinne, unter dem Evangelium, die fromme Gesinnung, im Gegensatze zu einzelnen, nur gesetzlichen Handlungen. Denn es ist hier nicht mehr blos von dem Glauben und der Rechtschaffenheit der Hinzukommenden die Rede, diesen stehen ja die Gesetzeswerke nicht entgegen, wie hier. Denn die Juden glaubten durch diese weder Sündenvergebung noch das messianische Heil zu verdienen. Dazu das λογιζόμεθα V. 28 und die Verbindung dieser Stelle mit dem 4. Kap. — Also übergehend auf etwas Anderes: Wenn nur Glaube gilt, ποῦ — καύχησις; Jene Partt. auch 1 Kor. 1, 20. 15, 55. Das οὖν weist auf das Letzte in V. 26 zurück: δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως. Die Frage geht zunächst auf die Juden, wie καύχησις zeigt, aber der Gedanke ist allgemein, dem Folgenden nach: In der neuen Zeit gilt nur Glaubensgesinnung. Ἡ καύχ. Vulg.: *gloriatio tua*, de Wette: Grund des Rühmens = καύχημα; Gegenstand des Ruhmes erklären Flatt und Reiche, indem sie es ebenfalls für gleichbedeutend mit καύχημα halten. Es steht im Gegensatze zu dem Ruhme vor Gott und Christo, 4, 2 (καύχημα Gegenstand des Ruhmes), Eph. 2, 9. Phil. 3, 3, da das Wort ja, wie gesagt, auch im guten Sinne gefunden wird (1 Kor. 9, 15). Vgl. ἐν νόμῳ καυχᾶσθαι 2, 23. Demnach ist es der Werkstolz (so auch Rückert), bei welchem die ἔργα zu Bewusstsein und Selbstgefühl gekommen, ὑψηλὸν φρονεῖσθαι 13, 16, das gerade Gegentheil von πίστις, der zugleich freien und selbstständigen Gesinnung. Ἐξεκλ. nicht gerade: er ist herausgethan worden, sondern nur: findet nicht Statt, *nulla est*, wenn nur von Gottgefälligkeit der Gläubigen die Rede sein soll. Διὰ — νόμου; nämlich ἐξεκλ. zu verstehen. Weder ist mit Erasmus und Rückert ein anderer Gedanke hinzugedacht worden, wie δικαιοσύνη ἀποκαλύπτεται: die Gerechtigkeit wird offenbar; auch den Heiden

wird Heil und Gerechtigkeit mitgetheilt, noch τοῦτο ἐγένετο. Der Sinn des Apostels ist: Was den Selbstruhm verdrängt, ist der Geist der neuen Anstalt. Es steht nicht entgegen V. 20 (de Wette), wo auch durch das Gesetz der Selbstruhm ausgeschlossen erscheint. Denn unter dem Gesetze, meint er, nahm man diess nicht wahr. Auch ist nicht mit Kypke ἐστὶ καύχησις hinzuzudenken [*per qualem legem oritur gloriatio?*], weil anderwärts (a. a. O.) doch von einem wahren Selbstruhme, dem in der neuen Heilsanstalt, die Rede sei. Νόμος hier in weiterer Bedeutung Anstalt, nicht Lehre (Beza, wogegen Rückert). Theodoret erklärt es mit διαθήκη. Paulus hat das Wort sich anbequemend gebraucht, wie 7, 25 νόμος θεοῦ, 8, 2 νόμος ἁμαρτίας καὶ θανάτου, 9, 31 νόμος δικαιοσύνης (Jak. 1, 25. 2, 8. 12 νόμος ἐλευθερίας, 1 Kor. 9, 21 ἔννομος Χριστῷ, Gal. 2, 19). Also νόμος ἔργ. — πίστ.: Anstalt, in welcher gefordert wird oder gilt u. s. w. Gesammtsinn: „Was soll nun also herrschen? Der Glaube allein."

V. 28. Λογίζεσθαι (oben 2, 3) 8, 18. 2 Kor. 10, 7, bedeutet bei Paulus nicht schliessen — Theophylactus [συμπεραίνει τὸν λόγον καί φησιν, ὅτι ἐκ τῶν εἰρημένων πάντων συλλογιζόμεθα, πίστει δικαιοῦσθαι πάντα ἄνθρωπον] und Beza — sondern meinen, überzeugt sein. Nach λογίζ. ist rec. οὖν, seit Griesbach γάρ. Es kann der Satz sowohl Folgerung, als auch Beweis sein. Δικαιοῦσθαι (vorangestellt und absichtlich dieser Begriff aus dem Vorigen wiederholt) hier: gottgefällig werden, πίστει: in seiner Gesinnung. Sonst las man πίστει δικαιοῦσθαι. Πίστει aber statt διὰ oder ἐκ πίστεως (V. 22. 25. 30) hier allein: daher haben mehre Hauptzeugen δικ. ἄνθρωπον διὰ πίστεως. Χωρ. — νόμου braucht nicht zu bedeuten: ohne Berücksichtigung derselben, sondern: ohne dass er sie thäte, natürlich in dem Sinne thäte, in ihnen die ganze, volle Tugend zu üben, welche allein aus in-

nerlicher, reiner Gesinnung herstammt. Gal. 2, 16 steht derselbe Satz. Die Uebersetzung Luther's: „allein durch den Glauben," hat im 16. Jahrhundert grosse Aufregung hervorgebracht, und wurde von den Katholiken als Verfälschung angesehen, doch schon von Erasmus [*de rat. concion.* 3] vertheidigt. Ausführlich handelt darüber die *Form. Concord.* 585. 7. Die Katholiken verlangten nämlich für χωρίς die Bedeutung *praeter*, die wohl zum Worte passte. Aber wie die erwähnte Stelle im Galaterbriefe und der gesammte Lehrbegriff des Paulus erweist, ist Luther's Uebersetzung ganz richtig. Nur wurde der Sinn der ἔργα von den Reformatoren falsch auf sittliche Handlungen gedeutet, da er doch nur auf gesetzliche geht. Und so ist es durchaus wahr.

V. 29 und 30 wird dasselbe, was eben geschildert, ausgesprochen, aber noch durch einen allgemeinen Grundsatz erwiesen: Es müsse eine allgemeine Anstalt geben, da Gott das Heil aller Welt will; Gesetz aber und jüdisches Gesetz gehöre ja den Heiden nicht mit an. Gott habe in geistige Gemeinschaft mit Juden und Heiden kommen müssen; aber das Gesetz sei nur für die Juden bestimmt gewesen. Vgl. Gal. 3, 26. Die jüdische Volksvorstellung war allerdings ganz das Gegenstück zu dem, was Paulus ausspricht; aber er drückt sich mit grösster Bestimmtheit aus. Tholuck vergleicht Amos 9, 7, um die Differenz der prophetischen Ansicht mit der Volksvorstellung zu erweisen. Ἤ fasst denselben Gedanken nur von einer neuen Seite auf, 2, 4: „Ist Gott nur Gott (θεός als Prädikat supplirt) der Juden, nicht auch der Heiden? Ja auch der Heiden." Oder die Genitt. wie von Fritzsche (was auf Eins hinauskommt) ohne jenes Supplement genommen: ihnen zugehörig, *ad eos attinet* (Luk. 20, 28.). Der Gott Jemandes ist hier nicht sowohl der für ihn Sorgende, als (subj.): dem er angehören soll. Wenn

δέ zwichen οὐχὶ καί gestrichen wird (de Wette), so giebt der Satz keine zweite Frage.

V. 30. Ἐπείπερ *quandoquidem*; Lachmann liest εἴπερ *siquidem, dummodo*. Nach Fritzsche setzt Paulus dieses εἴπερ auch bei gewissen Sätzen, auf welche er sich beruft, in rednerischer Freiheit 2 Thess. 1, 6, auch 1 Petr. 2, 3. Nur das εἷς ὁ θεός gehört zu dieser Partikel und giebt jenen ausgemachten Satz, dagegen ὃς δικ. u. s. w. die Folgerung aus V. 29 f. Da Ein Gott ist, müssen Juden und Heiden ihm angehören können. Dasselbe auch 10, 12. Schon in der Grundstelle 5 Mos. 6, 4 f., dann Zach. 14, 9. Mal. 2, 10 und so Eph. 4, 6. 1 Tim. 2, 5 wird die Idee der Einheit Gottes praktisch angewendet: „das Menschenleben soll nur Eine geistige Richtung haben; alle Menschen haben nur Eine Bestimmung.“ Allen schafft der Eine Gottgefälligkeit. Δικαιώσει ist nicht (auch Fritzsche) vom zukünftigen Gerichte zu verstehen, sondern: welcher gottgefällig machen muss, nothwendig macht, die Juden aus Glauben, die Heiden durch Glauben. Περιτ. und ἀκρ. ist 2, 26 erklärt. Die Partikeln ἐκ und διά sind im Sinne nicht verschieden. Ἐκ πίστ. soll wohl nur dem ἐξ ἔργων V. 20 entgegenstehen, daher es den Juden angemessen beigesetzt wird. Doch Gal. 3, 3 steht ἐκ πίστ. δικαιοῦσθαι auch von den Heiden, Eph. 2, 8 διά u. s. w. von Beiden. Also: „die fromme Gesinnung (πίστις) ist geschichtlich als das geistige Princip der neuen Zeit hervorgetreten (27 f.); und (29 f.) da Alle Gott auf gleiche Weise angehören sollen, ist für Alle Ein Princip aufgestellt worden.“

Aber es war nöthig — und gewissermassen schon V. 21 angekündigt — zu erweisen, dass diese göttliche Veranstaltung nicht gegen Sinn und Inhalt der heiligen Schrift und Geschichte sei. Und so legt V. 31 und Kap. 4 das dar: Jene selbst hätte auf eine solche Anstalt, als auf eine geistige

8 *

und höhere, hingedeutet; vornehmlich, indem sie Abraham's Glauben d. i. fromme Gesinnung als die allein gottgefällige bezeichnet habe. Aber dieses längst vor dem Gesetze, und dieses müsse also eine göttliche Zwischenanstalt gewesen sein. *Νόμος* wieder im Doppelsinne, wie V. 19: Mosaisches Gesetz und heilige Schriften. „Machen wir etwa das Gesetz bedeutungslos durch den Glauben, indem wir diesen unbedingt predigen? Mit nichten, sondern wir bestätigen es vielmehr.“ *Ἱστῶμεν* (das Verbum ganz hebraisirend, הָקִים 5 Mos. 8, 18. 1 Sam. 1, 23. 15, 11 u. 13) ist rec., von *ἱστάω*. Viele, auch Lachmann [und Hahn], lasen *ἱστάνομεν*. Paulus und Andere fassen jene Form als Conj. Unten 10, 3 steht *ἀναιρεῖν* entgegen, auch Hebr. 10, 9; wie hier *καταργεῖν* 4, 14. Gal. 3, 17, also: befestigen, sprechen seinem Sinne gemäss. — Unbegreiflich ist es, wie hier selbst de Wette einen Widerspruch fand mit den Stellen von Abschaffung des Gesetzes 7, 4. 10, 4 f. 2 Kor. 3, 7. Gal. 2, 19. Kol. 2, 14. Denn theils meint ja Paulus Schrift und Gesetz des alten Testamentes, theils giebt er es eben als Absicht des Gesetzes an, nur auf eine Zeitlang zu gelten. Einige (Beza, Calvin, Rückert, Olshausen) wollten V. 31 von Kap. 4 trennen, vorzüglich weil Kap. 4 V. 1 mit *οὖν* und nicht mit *γάρ* sich einführt: „Durch den Glauben schaffen wir Gesetzeserfüllung.“ Aber dieses ist nicht einmal paulinischer Gedanke; der Glaube schafft Gottseligkeit, aber nicht Gesetzeserfüllung. Die griechischen Väter: durch den Glauben werde dem Gesetze Etwas beigegeben, nämlich die Kraft selig zu machen. Wollte man V. 31 von Kap. 4 trennen, so würde der Sinn jenes letzten Verses auch der sein können: Darum legen wir dem Gesetze einen Werth bei. Vgl. 5, 20. Gal. 3, 19.

Allein der Apostel führt vielmehr den Sinn von V. 31 nun Kap. 4 aus (Origenes, Erasmus, Fritzsche,

Meyer, de Wette), zunächst und am Meisten an Abraham's Beispiele. Der Glaube dieses Patriarchen war immer ein Gegenstand der Aufmerksamkeit im sinnigen Judenthum, und gewöhnlich fasste man ihn, wie Paulus, im weiteren Sinne auf, nicht blos als ein Fürwahrhalten der göttlichen Verheissungen; und dieses nicht gegen die Idee der patriarchischen Geschichte in der Genesis, welche eben auch das gesammte Verhältniss jenes Mannes zu Gott als das der innigsten Frömmigkeit darstellen will. So auch Philo in seinem Buche *von Abraham* [394. 493]. Neben Abraham gebraucht Paulus noch vornehmlich für seine Glaubensidee die heilige Poesie der Hebräer, die Psalmen, deren Geist allerdings den unmittelbarsten Ausdruck für sie angiebt. Bei Abraham sind die paulinischen Grundgedanken sehr bedeutend: das Verhältniss des Patriarchen zu Gott sei ein innigeres, freieres, edleres gewesen, als das durch das mosaische Gesetz gegebene, und jenes werde durch das Evangelium hergestellt, indem das Gesetz nur ein Zwischenzustand, eine Zwischenanstalt gewesen sei.

Kap. 4. V. 1. Die Frage leitet eine neue Untersuchung ein. Aber nicht nach *ἐροῦμεν* schon ist das Zeichen der Frage zu stellen (Grotius, Wetstein), wobei zum Folgenden *δικαιοσύνην* zu suppliren wäre. Vielmehr ist *τί,* wie von Alters her gewöhnlich, mit *εὑρηκέναι* zu verbinden: „Was sollen wir nun annehmen, dass Abraham erreicht habe?" *Εὑρίσκειν* erlangen, bei Gott insbesondere: *ἔλεος* 2 Tim. 1, 18, *χάριν* AG. 7, 46, *λύτρωσιν* Hebr. 9, 12: thuend erreichen, schaffen. *Ὁ πατὴρ ἡμῶν* heisst Abraham auch V. 12. Jak. 2, 21. Luk. 16, 24. 30, Isaak 9, 10; hier soll dieser Ehrenname auf die urbildliche oder stellvertretende Auktorität Abraham's hindeuten. *Κατὰ σάρκα* ist in subjektiver Bedeutung zu nehmen: mit dem, was er äusserlich hatte, also mit *εὑρηκέναι* verbunden. Deutlich wechselt damit *ἐξ ἔργων*

V. 2. Die Bedeutung im Leben ist zu weit, die von schwach, an welche Fritzsche denkt [*ad modum carnis* i. e. h. l. *hominis mortalis et imbecilli*], oder ohne Gott (Reformatoren, Calvin: *naturaliter,* Tholuck) zu stark. Es bedeutet σάρξ vielmehr das Aeusserliche des Lebens, und zwar insofern es Etwas bedeuten, gelten will; es ist daher das angemessene Wort für den Begriff: Gott dienen im Aeusseren, sei es durch Gesetzerfüllung oder durch Bräuche, wie die Beschneidung war. Aber an alles Dieses dachte der Apostel, wie die Ausführung zeigt — de Wette's Deutung ist dunkel —; zu beschränkt lassen Koppe u. And. ihn blos an die Beschneidung denken, indem man σάρξ Leib erklärt. So ἐν σαρκί Gal. 6, 12 f. Phil. 3, 3. Unsere Formel findet sich auch 2 Kor. 5, 16. Die griechische Kirche verband oder las gewöhnlich: εὑρηκέναι Ἀβρ. τὸν πατέρα ἡμῶν κατὰ σάρκα (unser leiblicher Vater, vgl. 9, 5). Auch Lachmann führte so in den Text ein, nur προπάτορα statt πατ. Wahrscheinlich entstand diese Lesart daher, dass man das Gesetz nicht σάρξ genannt haben wollte. Aber die Vaterschaft im Fleische hätte hier nicht gepasst; vielmehr sind nach V. 9 und 11 alle Gläubigen Kinder Abraham's. Und — was Fritzsche richtig bemerkt — der Gedanke ist nicht angemessen, dass Abraham überhaupt Nichts erreicht habe. Es musste vielmehr neben dem εὑρηκέναι eine genauere Bestimmung stehen. Aber die Frage τί ἐροῦμεν trägt die Antwort des Apostels schon in sich. Diese wird daher nicht ausdrücklich hinzugefügt, sondern das Folgende führt den Beweis für diese Meinung ein.

Erst handelt V. 2—8 davon, dass Abraham nicht durch Werke vor Gott gegolten habe, V. 9—12 nicht durch Beschneidung, dann folgt das Positive V. 13 ff.: durch den Glauben allein habe er Gott gefallen. Gesetz und Beschneidung (σάρξ) stehen auch hier wie 2, 17 ff. neben ein-

ander, wie jüdische Gesinnung und Judenthum. Die Beweise werden V. 2 und 3 durch γάρ eingeführt. Es bezieht sich beide Male auf die hinzugedachte Verneinung von V. 1. Der erste Beweis V. 2 ist aus dem ἐδικαιώθη genommen: Gottgefälligkeit aus Werken sei ja unmöglich; bei diesen Werken nach einem Gesetze komme es nie zur Tadellosigkeit, nämlich weil das Gewirkte immer nur eine äussere Rechtschaffenheit ist. Ob Abraham ein ausdrückliches Gesetz empfangen gehabt habe, darüber sagt Paulus nichts. Wahrscheinlich nahm er dieses nicht an, wenn auch solche Gebote sich Gen. 18, 19. 26, 5 finden. „Wäre Abraham durch Werke gottgefällig geworden, so würde er ein Rühmen haben, aber nicht bei Gott.“ Ἐδικαιώθη bezeichnet hier nicht die wahre, volle Gottgefälligkeit — dann widerspräche der Vordersatz dem Nachsatze — sondern die des Gesetzes: „hätte Abraham nur diese gehabt, oder hätte er sich mit dieser genügen lassen.“ Ἔχει für εἶχεν ἄν; aber das Präsens ist gewählt, weil Paulus an Schrift und Geschichte denkt, in welcher Abraham gepriesen werde. Er hätte gehabt „Ruhm, aber nicht bei Gott,“ vgl. 2, 29. Also nicht wahren Ruhm (πρὸς θεόν, wie ἐν θεῷ καυχᾶσθαι 5, 11); wenn ihn gleich Menschen, die Juden nämlich, gepriesen haben würden. Calvin, Reiche, Fritzsche meinen, auch in ἔχ. καύχ. liege ἐν θεῷ mit inne: er hätte wohl Ruhm bei Gott haben müssen, aber er hat ihn nicht gehabt. Aber dagegen ist die ganze paulinische Lehre, dass Werke ein καύχ. πρὸς θεόν hätten. Hart und unpassend sind andere Deutungen dieses Verses. So nimmt Meyer den ersten Satz als Frage; aber das zweite Glied der Rede fordert ganz offenbar einen Vordersatz. Wetstein interpungirt: ἔχει καύχημα; ἀλλ' οὐ· πρὸς τὸν θεόν: hat er einen Ruhm? Nein, nur den bei Gott. Aehnlich Semler, Koppe und Stolz, nur dass sie πρὸς τὸν θεόν als Betheurungsformel fassen, was es bei Paulus nie ist; — es

müsste dann auch πρὸς τοῦ θεοῦ heissen. Nach der gewöhnlichen Interpunction ist Alles klar.

V. 3—5 Beweis, dass Abraham nicht durch Werke Gott gefallen habe, daraus, dass es von ihm ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην heisse: „Abraham empfing Nichts nach Verdienst; nur nach freier Gunst wurde er gottgefällig, indem ihm nur als gut angerechnet wurde, was er war und that". Zu dem καὶ ἐλογίσθη ist hinzuzudenken als Subjekt τὸ πιστεῦσαι, Gen. 15, 6. (LXX) Gal. 3, 6. Origenes nur fasste das Verbum mit aktiver Bedeutung und dachte als Subjekt Gott; die Alexandriner aber haben es als Passivum gebraucht. Diese Formel λογίζεσθαι εἰς δικαιοσύν. (4 Mos. 25, 12. Ps. 106, 31) ist in dieser Stelle zweideutig, ob sie heissen soll: angerechnet werden für das, was es nicht ist, gut, vollkommen (so Paulus, indem er das εἰς festhält), oder zugerechnet werden nach Verdienst. So steht die Formel von Abraham's Glauben 1 Makk. 2, 52. Jak. 2, 23. Εἰς δικαιοσ. zum guten, gottgefälligen Zustande.

V. 4 u. 5. Bei Werken hätte dieses nicht Statt finden können; denn für diese gehört Lohn nach Verdienst, kein Anrechnen. Ὁ ἐργαζόμενος hier nicht: der im Einzelnen handelt, Werke thut, sondern ὁ ἔργα ἔχων; Luther: der mit Werken umgeht. Die Formel ist gangbar, so Ps. 15, 2 ἐργάζεσθαι δικαιοσύνην. „Dem Werkeleistenden wird kein Lohn aus Gnaden zugerechnet, sondern als Schuld gegeben." Μισθός ist bei Paulus das Gegentheil von χάρις. Also ist die Rede etwas zusammengezogen für: Οὐδὲν λογίζεται κατὰ χάριν, ἀλλὰ μισθὸς δίδοται κατὰ ὀφείλημα. Ueber χάρις oben 3, 24: unverdiente Huld. Ὀφείλημα Schuld des Auszahlenden.

V. 5. „Aber dem, welcher keine Werke hat, wird, wenn er auf den vertraut, welcher den Untugendhaften gerecht spricht, der Glaube als Gutes angerechnet." Ὁ μὴ ἐργαζό-

μενος: der nicht unbedingt oder allein oder mit Vertrauen darauf Werke thut. Entweder ist ἀσεβής in der Bedeutung zu beschränken: der nicht gesetzlich Vollkommene, oder der sich nicht fromm hält (de Wette), oder bei dem Satze hinzuzuverstehen: *vel, adeo,* „der sogar Unfromme." Denn dem ἐργαζόμενος steht nicht gerade ἀσεβής entgegen. Viele (Grotius, Koppe, Reiche) haben ἀσεβ. auf Abraham beschränkt und an seinen früheren Zustand gedacht: vormals Götzendiener Jos. 24, 2, eine Stelle, die zwar blos von seinem Vater Tharah handelt, aber durch die jüdische Tradition bei Philo und Josephus so erweitert wird, dass auch Abraham heidnische Götzen verehrt haben soll. Allein der Satz ist offenbar allgemein. Die lateinische Kirche (Pelagius, Ambrosiaster, Vulg.) setzt am Schlusse von V. 5 noch bei: *secundum propositum gratiae divinae;* ganz überflüssig, wahrscheinlich aus 2 Tim. 1, 9. Also: die gute Gesinnung giebt den Massstab, nach welchem Gott das sittliche Menschenwesen würdigt.

V. 6—8 beiläufig neben Abraham's Beispiel eingeschaltet: Auch die Frömmigkeit in der Schrift sonst (hier: in den Psalmen) achtet für entschieden glückselig nur den, welchen Gott mit Huld und Gnade behandelt, daher sich der Mensch im Gefühl seiner Schwäche fromm zu Gott hält. Allerdings ist die citirte Stelle Ps. 31 (oder 32 in anderen Ausg. der LXX), 1 u. 2 ein Ausdruck frommer, tiefster Bescheidenheit, und (Tholuck) hier wird Sündenvergebung offenbar nicht sowohl als Aufhebung der Strafe, denn als Wiederherstellung des reinen Verhältnisses zu Gott dargestellt. David wird ohne besondere Bedeutung — wie als Gegenstück zu Abraham — (nur nach altjüdischer Annahme oder auch Sprache, da er für alle Psalmen als Verfasser gilt) als Dichter des Psalms genannt. Λέγειν: aussprechen. Τὸν μακαρ. (Gal. 4, 15): Seligpreisung (nie so viel als *felicitas*). Aber der Sinn

ist nicht blos der, dass der Dichter dieses Ein Mal gethan, sondern dass er dieses für die einzige Seligkeit geachtet habe: „Wie er den selig preist.“ *Λογίζ.* — *ἔργων* (3, 28) „welchen Gott für gut nimmt, wenn er gleich keine Werke hat.“ Es ist dem Sinne nach ganz so viel als im Citat *λογίζεσθαι ἁμαρτίαν*. In der Formel des Originals bedeutet *λογίζεσθαι* gebührend zurechnen, hier: unverdient.

V. 7 u. 8: „Beglückt sind, deren Sünden erlassen werden und nicht beachtet; beglückt ist der Mann, welchem Gott die Sünde nicht anrechnet.“ Die Sätze V. 7 sind im steigenden hebräischen Parallelismus geschrieben; *ἁμαρτίαι* mehr als *ἀνομίαι*, *ἐπικαλύπτεσθαί* (Jak. 5, 20. 1 Petr. 4, 8) mehr als *ἀφίεσθαι*. V. 8 sagt dasselbe, nur ist Gott als Sündenvergeber genannt, der fortwährend die Sünden des Lebens erlässt.

V. 9—12. Auch die Beschneidung habe dem Abraham nicht die Gottgefälligkeit verschafft und verleihe sie niemals. *Ὁ μακ. οὗτος*: solche Seligpreisung. Zur Frage ist hinzuzuverstehen *λέγεται*, wie Hebr. 7, 13. *ἐφ' ὃν λέγεται*. Andere *ἐστί* oder *γέγονε* (Reiche, Klee, Rückert, Tholuck, de Wette). *Ἀκροβ.* und *περιτομή* hier wie oben 2, 26: Zustand. „Muss man etwa, um eine solche Seligpreisung gelten zu lassen, Beschneidung noch hinzudenken?“ Im ersten Satze ist, wie aus dem *καί* im zweiten erhellt, ein *μόνον* hinzuzuverstehen. Die Antwort wird im übrigen Theile von V. 9 und 10 ff. so gegeben, dass wieder Abraham's Geschichte zum Grunde gelegt wird. Aus Abraham soll nämlich die Gottgefälligkeit überhaupt erkannt werden. Er sei, heisst es, für gottgefällig erkannt worden, als er die Beschneidung noch nicht empfangen gehabt; vielmehr sei die Beschneidung bei ihm das Zeichen von vorhandener Gottgefälligkeit gewesen. Dieses wird ganz vom historischen Standpunkte ausgeführt, und allerdings liegt in der Geschichte

Abraham's in der Genesis, dass in ihm das allgemein Menschliche gottgefällig gewesen sei. *Λέγομεν* nicht allgemein, sondern: wir sagen hier, haben gesagt, es ist davon die Rede, „dass dem Abraham der Glaube für gottgefällig angerechnet worden sei.“ *Τῷ Ἀβραάμ* hat den Ton; denn aus dessen Geschichte soll ja die Antwort gegeben werden.

V. 10. *Πῶς* s. v. a. *τινί,* oder *ἐν τινί*, in welchem Zustande? „Da er beschnitten war, oder da er es noch nicht war? Dieses.“ Die Ausführung des Paulus gründet sich auf Gen. 15, wo von Abraham's Rechtfertigung, und 17, 8 ff., wo von seiner Beschneidung gehandelt wird.

V. 11. *Σημεῖον — περιτομῆς*: die Beschneidung als ein Zeichen, AG. 4, 22 *σημεῖον τῆς ἰάσεως*. Fast ganz gleich in Bezug auf Zeugnisse und Sinn ist die Lesart *σημεῖον — περιτομήν*, nicht aufgenommen, nur empfohlen von Bengel, Griesbach, Rückert. Dann ist *σημεῖον* Prädikat, wie *σφραγῖδα*: Er empfing die Beschneidung als ein Zeichen. Zu *σημεῖον* ist nicht das Folgende, was bei *σφραγῖδα* steht, hinzuzudenken, sondern es ist aus Gen. 17, 11 genommen, wo *διαθήκης* dabei steht, dieses also auch hier hinzuzuverstehen: „Zeichen, Symbol des Bündnisses mit Gott;“ nämlich als Unterscheidungszeichen zwischen Juden und Heiden. Jener Stelle in der Genesis wegen ist daher nicht mit Fritzsche *σημεῖον* Auszeichnendes, Distinguirendes zu nehmen. Der Ausdruck *σφραγῖδα* ist als Prädikat zu fassen: als eine Versicherung. Vielleicht war dieser Name damals schon so im Gebrauche für die Beschneidung, wie späterhin חתימה [Targum. *Cant.* 3, 8]. Statt dessen, was die Beschneidung a. a. O. heisst, Zeichen des Bundes, erklärt er sie nun dem Inhalte dieser seiner Darstellung gemäss für *σφρ. τῆς δικαιοσύνης*: „Versicherung dafür, dass er gottgefällig geworden durch seinen Glauben als noch Unbeschnittener.“ *Τῆς ἐν — ἀκρ.* gehört, wie das sogleich Folgende zeigt, und auch schon der

Wortstellung nach, zu *πίστεως*: Glaube, den er damals gehabt. *Δικ. πίστεως* s. v. a. sonst *ἐκ πίστεως*. Aehnlich Joh. 8, 37 ff.: die Gesinnung mache den Abraham zum Vater der wahren Abrahamiten. *Εἰς τὸ εἶναι* bis zu Ende von V. 12 nicht zu *σημεῖον* zu nehmen (Meyer), sondern anwendender Beisatz: „Daraus erhelle, dass nicht die Beschneidung, sondern lediglich der Glaube bei Heiden wie bei Juden beglücke.“ Abraham ist Vater, Vorbild für Beide; dem *πατὴρ ἡμῶν* entgegen (Gal. 3, 7. 9. 29). Der Apostel nimmt offenbar Rücksicht auf die Verheissungen für Abraham, dass er Vater aller Völker sein werde. *Εἰς* — *αὐτόν* u. s. w. ist der eine Satz, ihm entspricht V. 12: *καὶ πατέρα περιτομῆς*: „sodass er also zugleich Vater ist (geistiger Vater, Urbild) Aller, welche Glauben haben (*πιστεύειν* so viel als *πίστιν ἔχειν*, Glaube als herrschende Gesinnung, *δι' ἀκροβ.* vgl. 2, 27) im unbeschnittenen Zustande. *Εἰς* — *δικαιοσύνην*, nicht in Parenthese zu nehmen — Griesbach, [Koppe, Meyer, Hahn] Knapp, de Wette, wogegen sich Fritzsche erklärt hat —; denn es vervollständigt den Begriff des *δικαιοσύνης τῆς πίστεως*. Der vorige Satz handelte von der *πίστις*, dieser von der *δικαιοσύνη*. *Καί* vor *αὐτοῖς* fehlt oft — [Mill, Griesbach,] Lachmann, Reiche, dagegen Meyer für die Partikel —; es ist auch dem Sinne nicht angemessen, da in diesem Verse ja nur von Heiden die Rede sein sollte. *Λογίζεσθ. δικαιοσ.* steht hier allein, sodass *δικ.* Subjekt ist. [So Fritzsche und neuerlichst Nielsen *der Brief Pauli an die Römer entwickelt*. Deutsche Bearbeitung von Michelsen 1843. 76. Anm. Diejenigen, welche *τὸ πιστεῦσαι* aus dem vorhergehenden *τῶν πιστευόντων* ergänzten, mussten nothwendig eine Parenthese bilden.] Sonst steht die Formel vom Glauben, der *εἰς δικ.* angerechnet wird. Hier also wird die Gottgefälligkeit angerechnet.

V. 12 entsprechend V. 11 dem *πατέρα* — *ἀκροβυστίας*:

Und auch Vater der Beschnittenen, denen nämlich, welche das sind, was Abraham damals war, als er gottgefällig wurde, d. h. gläubig. Die Construction geht von περιτομῆς in den Dativ über, da ein sittliches, kein physisches Verhältniss dargestellt werden soll: „Für die, welche nicht nur die Beschneidung hätten, sondern auch in den Fusstapfen des Glaubens wandelten, welchen unser Vater Abraham noch als Unbeschnittener hatte.“ Τοῖς — μόνον sc. οὖσι. Wenn στοιχοῦσι dazugehörte (Vulg., Beza, Calvin), könnte vor diesem der Artikel τοῖς nicht stehen; daher de Wette, Tholuck u. A. denselben unpassend finden. Auch würde ἐκ περ. στοιχεῖν kaum gesagt werden können. Οἱ ἐκ περιτομ. wie 3, 26 ὁ ἐκ πίστεως, und unten V. 14 οἱ ἐκ νόμου. Στοιχ. τοῖς ἴχνεσι vgl Gal. 5, 25. 6, 16. Phil. 3, 16. Ἴχνη Vorbild 2 Kor. 12, 18. 1 Petr. 2, 18. Πίστις — ἀκροβ. Glaube, den er als Unbeschnittener hatte. Statt τοῖς οὐκ ἐκ lesen Andere οὐ τοῖς ἐκ, wofür sich Theophylactus ausdrücklich erklärt: οὕτω δεῖ ἀναγινώσκειν, so auch Syr., Vulg., Slav., Ambrosiast., Flatt in getreuer Anhänglichkeit an Luther. Dann müsste οὐ τοῖς so viel bedeuten als τοῖς οὐκ (Grotius, Koppe, vgl. 1 Thess. 1, 8. 2 Tim. 2, 6). Ausserdem würde der Sinn der Stelle verändert, und die Rede ginge auf die Heiden zurück, dass auch sie Abraham's Kinder und zwar nach einem höheren Begriffe der Beschneidung (2, 28) wären. Aber die Worte τοῖς οὐκ u. s. w. sollen vielmehr das περιτομῆς genauer bestimmen: welche nicht nur dieses, Beschnittene, sind, sondern Gläubige, wie Abraham in seinem früheren Zustande.

V. 13 ff. Das Positive zu dem, was vom Anfange des Kapitels negativ ausgeführt worden war: nicht durch Werke, nicht durch Beschneidung gefiel Abraham Gott, nun: vielmehr nur durch den Glauben. Diess wird von dem Apostel aus dem alttestamentlichen Schriftworte ἐπίστευσεν

vorausgesetzt, und dieser Glaube nun charakterisirt: V. 13 er richte sich auf Gottes freie Bestimmung; dieses liegt im Begriffe der Verheissung, welche Abraham erhalten habe, und welche nur eine Sache der freien Güte und Bestimmung sei, daher nicht mit Gesetz und Lohn bestehe Gal. 3, 8. 9. 16. 18. 29. Dann wird V. 17 ff. dieser Glaube des Abraham in seiner Gesinnung so charakterisirt, dass die Gleichheit des von ihm und von uns geforderten auch in der besonderen Erscheinung, in der speciellen Anwendung einleuchten soll. Demnach handelt also V. 13—16 von der Form, V. 17 ff. von der Materie des wahren Glaubens. In dieser Ausführung mag Manches künstlich scheinen. Von dieser Form abgesehen, sind es doch bleibende und wahre Gedanken, an sich und in Bezug auf die Erzählungen der Genesis: „Der fromme Sinn allein ward in der Urzeit gutgeheissen und frei belohnt von Gott; nicht Gesetzeswerke, welche einen Anspruch an Lohn haben wollen und denselben auch gefunden hätten.“ Ἡ ἐπαγγ. ist also der Hauptbegriff. „Verheissung konnte dem Abraham nicht zu Theil werden in Verbindung mit Gesetzeswerken, sondern nur bei einem freien Beschlusse Gottes, welcher im Glauben aufgenommen werden musste.“ Διὰ νόμου — διὰ δικαιοσ. πίστ.: διά unter, während bestand, wie V. 11. Fritzsche, de Wette, [Nielsen] u. A. erklären: durch, mittels; aber Ursache der Verheissung hätte ja das Gesetz nie heissen können. Also: die Verheissung konnte sich nicht anknüpfen an ein Gesetz — nur an Gottgefälligkeit durch den Glauben. Zum Ganzen ist ἐγένετο zu suppliren. Ἡ — αὐτοῦ: die Verheissung ging ja zugleich dieses Geschlecht mit an; σπέρμα bedeutet daher hier wie im Originale nicht Christus (Gal. 3, 16), oder sonst etwas Specielles, sondern seine Nachkommenschaft überhaupt. Δικ. πίστ. die Formel V. 11. Dieselbe Verheissung findet da Statt, wo nicht Werke gefordert werden,

sondern die gute Gesinnung gottgefällig macht: also bei freier Bestimmung Gottes. In der Genesis wird zwar früher von den geschehenen Verheissungen als vom Glauben erzählt 12, 7. 13, 15. — 16, 18; aber der Glaube gilt dem Apostel als das Herrschende, die Grundgesinnung Abraham's, die durch sein ganzes Leben hindurch gegangen, also schon bei jener Verheissung dagewesen sei. Der Inhalt der Verheissung ist enthalten in: *τὸ κληρόνομον* — *κόσμου*. Der Artikel vor *κόσμ.* ist von der neueren Kritik getilgt. *Τό* einführend, wie Luk. 22, 4. Phil. 4, 10. 1 Thess. 4, 6. „Dass er, Abraham, die Welt besitzen sollte.“ Im *αὐτόν* ist zugleich das *σπέρμα* mitzudenken. Ganz so findet sich in der Geschichte Abraham's in der Genesis keine Verheissung an Abraham. Doch führen auch die späteren Juden dieselbe Verheissung in sehr verschiedenen Formen auf. Es werden nämlich zweierlei Stellen vermischt: Ich gebe dir dieses Land (Gen. 12, 7. 13, 15. 15, 18) und: in dir werden alle Geschlechter der Erde gesegnet werden (12, 3. 18, 18. 22, 18); bisweilen noch eine dritte Gen. 26, 4. Die Weltherrschaft Abraham's und seines Geschlechts versteht Paulus ohne Zweifel von der geistigen Herrschaft: seine Sache solle die allgemeine, die der Menschheit, sein; nicht also von messianischer, äusserer Weltherrschaft Matth. 5, 5. 2 Tim. 2, 12 (Meyer, Fritzsche, de Wette) —; was hätte auch Paulus unter dieser denken sollen? — gewiss aber auch nicht von der allgemeinen Seligkeit.

V. 14 und 15 stehen bei Knapp in Parenthese; aber es hängt Alles genau bis V. 16 zu Ende zusammen, V. 14 f.: Mit Gesetz verträgt sich keine Verheissung, V. 16: nur mit Glauben, welcher sich auf freie Gunst und Huld richtet. Jene beiden Verse sind demnach als allgemeine Sätze zu nehmen. *Οἱ ἐκ νόμου* wie *οἱ ἐξ ἔργων νόμου* Gal. 3, 10, oben V. 12 *οἱ ἐκ περιτομῆς*. *Κληρονόμοι* hier nicht blos überhaupt: des Glückes

theilhaftig 8, 17. Gal. 4, 7, sondern mit Beziehung auf die Verheissung V. 13: dieser Verheissung theilhaftig. *Κεκένωται ἡ πίστις* ist hier der Nebengedanke; der Hauptsinn liegt im folgenden Satze. Also zu nehmen: „eben so, in gleicher Weise wie kein Glaube mehr Statt finden würde, könnte auch die Verheissung keinen Erfolg haben." *Κεν.* 1 Kor. 1, 17. 9, 15. 2 Kor. 9, 3: bedeutungslos, erfolglos werden.

V. 15. Beweis für das Letzte: die Verheissung hätte dann keinen Erfolg, denn das Gesetz schafft Strafe; wo kein Gesetz ist, ist keine Uebertretung. Im zweiten Satze ist statt *γάρ* oft *δέ* gelesen worden. Beides kann gleich Statt haben, der Satz kann als Beweis oder als Gegensatz des vorhergehenden genommen werden. *Κατεργάζετ. ὀργήν* (*ὀργή* oben 1, 18. 2, 8): führt Strafgericht herbei. Luther schärft auch hier: richtet nur Zorn an. *Οὐ — παράβασις*, nicht blos: ohne Gesetz wird die Uebertretung nicht erkannt 2 Kor. 3, 6. Gal. 3, 10; der vorige Satz führt auf etwas Reales, Thatsächliches hin. Aber auch nicht nach 7, 7: es reizt zur Sünde auf, schafft solche; denn nach Paulus thut dieses das Gesetz nicht an sich, unbedingt, sondern erst durch die Herrschaft der Sünde im Gemüthe. Vielmehr: es mehrt sich durch das Gesetz die Verschuldung, weil dadurch eine Zurechnung für alles Einzelne im Leben entsteht (5, 13). *Οὐκ ἔστι*: *non valet*, wird nicht angenommen. Aber der Satz ist, wie gesagt, allgemein, als Grundsatz zu nehmen, nicht auf eine gewisse Zeit, die vor dem Gesetze (5, 13. 20) zu beschränken.

V. 16. Bei'm Glauben vielmehr besteht und wird erfüllbar die Verheissung. *Διὰ τοῦτο* kann entweder auf das Vorige bezogen, oder mit dem folgenden *ἵνα* verbunden werden. Zum Sinne ist Beides gleich, das Zweite ist das Leichtere. *Ἐκ πίστεως*, nämlich hinzuzudenken aus V. 13: *ἡ ἐπαγγελία ἐγένετο.* So auch Tholuck. Zu allgemein Luther: *ἡ δικαιοσύνη ἐστί*, „darum muss die Gerechtigkeit durch

den Glauben kommen;" Meyer: *κληρονόμοι εἰσί;* de Wette [und Nielsen]: *ἡ κληρονομία γίνεται. Ἐκ πίστεως*, s. v. a. V. 13 *δικαιοσύνη πίστεως;* doch liegt im *ἐκ* mehr noch die Bedeutung der Ursache, des Princips: darum geschehe die Verheissung im Zusammenhange mit dem Glauben, damit sie wäre (*κατὰ χάριν* wie V. 4) aus freier Huld gegeben. *Χάρις* und *πίστις* gehören immer zusammen in der paulinischen Lehre. *Εἰς τὸ εἶναι* u. s. w. ein Nebengedanke, durch das *κατήργ. ἡ ἐπαγγ.* V. 14 veranlasst. „So nur kann auch die Verheissung erfüllt werden, weil, wenn sie auf Werke gebaut würde, ihre Bedingung nicht erfüllt werden konnte, sie also immer unvollständig bleibe." *Βεβαίαν εἶναι* entgegengesetzt dem *καταργεῖσθαι; βεβ. ἐπαγγ. ratum vaticinium.* So steht *βεβ.* oft von Weissagungen: sicher in der Erfüllung, 2 Kor. 1, 7. 2 Petr. 1, 10. Hebr. 9, 17. „Seinem ganzen Geschlechte, nicht blos den dem Gesetze Zugehörigen, sondern auch den Gläubigen, wie es Abraham war, der ja unser Aller Vater ist." Ohne Grund hat Lachmann die Worte *οὐ τῷ — τέθεικά σε* in Parenthese gesetzt. Also: die Verheissung sollte sich an uns Allen, wie an ihm erfüllen. Hiermit war der Begriff des *σπέρμα* V. 13 bestimmt. Vater hat hier eine mehr reale Bedeutung als V. 11 u. 12; es bedeutet den, dessen Ansprüche alle Gläubige theilen, nämlich Heiden wie Juden, wenn sie Glauben haben. *Τῷ ἐκ νόμου* (V. 14): Gesetz habendes Geschlecht, *τῷ ἐκ πίστ.*: Glauben habendes. *Πίστις Ἀβρ.* Glaube, wie Abr. hatte. Da Paulus doch auch von dem jüdischen Geschlechte Abraham's Glauben fordert, muss der Gegensatz hier freier gefasst werden: welche den Glauben als Gesetzesmenschen und welche nur Glauben haben. *Πάντων ἡμῶν* also Juden und Heiden.

Das Folgende in V. 17 bis *τέθεικά σε* gehört noch zum Vorigen: es beweist, dass Abraham diese Bestimmung gehabt habe, allgemeiner Menschenvater zu sein. Ohne Grund

ist in den älteren Texten, auch bei [Hahn,] Reiche, de Wette, καθὼς — σε in Parenthese gesetzt. Die Stelle ist aus Gen. 17, 5 nach den Alexandrinern angeführt. *Πολλὰ ἔθνη* entweder bestimmt Heiden, oder beide zusammen, Juden und Heiden. *Τέθ. σε*: habe dich bestimmt. — Von *κατέναντι* folgt nun bis zu Ende des Kap. der andere Theil (der erste von V. 13 an) jener Darstellung des Glaubens wie die Christen ihn mit Abraham gemein haben sollen. „Er richte sich auch bei uns darauf, dass Gott auch gegen die menschliche Meinung eine heilige Gemeine zu schaffen, und auch über den Tod dessen hinaus, auf dem die Verheissungen ruhten, für diese Gemeine zu sorgen vermöge. Abraham's Glaube an Isaak's Leben und den an ihn geknüpften Segen reichte über Isaak's Tod hinaus; — auch wir glauben an die christliche Sache über den Tod Jesu hinaus.“ Diese Gedanken lagen offenbar in Paulus Seele, wiewohl er sie mehr nur andeutet. Vgl. Schmid *über die grammatisch richtige Erklärung von Röm.* 4, 17 in der *Tübinger Zeitschrift für Theologie* 1831. 2, 137 ff. Zum Vater wurde er, *κατέναντι οὗ* sprachgemäss: vor welchem Gott d. i. ihm gegenüber, wie er sprach und verhiess, oder nach dessen Urtheil (Luk. 1, 3. 24, 19), s. v. a. *ἐνάντιον* oder *ἐνώπιον*. Die Verheissung also geschah zur Belohnung des Glaubens. Die Rede ist also nicht mit Meyer, de Wette, Schmid zu vervollständigen: *κατέν. θεοῦ ᾧ ἐπίστευσε*, oder zu wiederholen: *κατ. θεοῦ, κατ. οὗ*. Die griechischen Väter fassten die Formel: nach dessen Beispiele; im Bezug auf dieses nämlich habe Abraham geglaubt, auch er werde, so wie Gott, der Vater Vieler sein. [Chrysostomus *hom.* 8, 80: *ὥσπερ ὁ θεὸς οὐκ ἔστι μερικὸς θεός, ἀλλὰ πάντων πατήρ, οὕτω καὶ αὐτός. Καὶ πάλιν ὥσπερ ὁ θεὸς πατήρ ἐστιν οὐ κατὰ συγγένειαν, ἀλλὰ κατὰ οἰκείωσιν πίστεως, οὕτω καὶ αὐτός.*] *Κατέναντι* nahmen sie = *ὁμοίως*; sprachlich viel zu hart. Viele (Reiche,

Rückert, Fritzsche) nehmen eine Attraktion an, θεοῦ für θεῷ: dafür dass er Gott geglaubt habe. Die lateinische Kirche, d. Syrer, d. Itala, Luther lasen ἐπίστευσας, die Worte zum Citat nehmend: vor welchem Gott du geglaubt hast. Merkwürdig weichen sie hierin vom Original ab. Denn dieses hat nichts mehr, als jene ersten Worte des Verses. Also ist der Sinn: Wie es beschlossen wurde von dem Gott, vor welchem er gläubig gewesen ist. *Τοῦ ζωοποιοῦντος* u. s. w. nicht blos Beisatz, sondern Prädikat: als an dem, welcher. Denn diese folgenden Worte geben den Grund, das Motiv des Glaubens an: „der, welcher Todte erweckt, und beruft, was nicht ist, wie wenn es wäre." Denn so ist wohl der zweite Satz zu nehmen. Paulus will mit diesen beiden Prädikaten, welche also nicht allgemein zu nehmen sind wie 1 Tim. 6, 13, auf die beiden vornehmsten Erweise des Glaubens bei Abraham hindeuten, wie es auch Hebr. 11, 8 — 19 geschieht: die Aufopferung Isaak's, im Vertrauen, dass ihn Gott in's Leben zurückrufen könnte, und das glaubensvolle Aufnehmen der Verheissungen über Isaak, den noch nicht Gebornen. In Beiden sieht er wesentlich ein Vorbild des christlichen Glaubens, als eines Glaubens an die Auferstehung Christi und an das Bestehen seiner Gemeine. Viele, wie de Wette, beziehen auch das *ζωοπ. νεκρ.* auf den Glauben an Isaak's Geburt, vgl. *νενεκρ.* V. 19. *Ζωοπ* — *καλοῦντος* — die Partt. sind entweder mit vermögen oder pflegen zu erklären. *Καλεῖν* entweder Schicksalsbestimmung überhaupt Jer. 1, 5, oder zum Glücke einladen und führen Jes. 42, 6. 58, 12. *Μὴ ὄντα* den *νεκροῖς* entgegen: das noch nicht Seiende, das Ungeborne, *ὡς ὄντα* Vulg.: *tamquam quae sunt;* als ob es wäre. Das Neutrum allerdings mit dem Masculinum gleichbedeutend 1 Kor. 1, 27. So Meyer, Reiche, Rückert, Fritzsche, Tholuck, der jedoch *καλεῖν* anrufen erklärt. Der zweite Satz ist oft

(auch von Luther: „dass es sei") genommen worden: der das Nichtseiende zum Sein ruft, sodass man die Stelle als einen Erweis für die Schöpfung aus Nichts brauchte. Dann verglich man *μὴ ὄντα* 2 Makk. 7, 28, uneigentlich und nicht hierher gehörig 1 Kor. 1, 28; *καλεῖν* übersetzte man ganz passend: hervor- hereinrufen: Jes. 41, 4. 48, 13. Weish. 11, 25: *τὸ κληθὲν ὑπὸ σοῦ*. Aber *ὡς ὄντα* kann nicht stehen für *εἰς τὸ εἶναι, ὥστε εἶναι* [Nielsen], weder das Particip, noch die Partikel *ὡς*. Wenn mit Reiche und de Wette übersetzt werden sollte: das Nichtseiende, dass es nun wie seiend wäre, müsste es heissen: *εἰς τὸ εἶναι ὡς ὄντα*. Nur von dem Einen dieser Glaubenserweise redet er ausführlicher bis V. 22: von dem bei der Verheissung von Isaak's Geburt. Dieses lag ihm hier näher, da es mit der V. 11, 12, 16, 17 erwähnten Bestimmung aller Menschen zusammenhing, zu Abraham's Geschlechte, der weltbeherrschenden Gemeine von solcher Bedeutung zu gehören. Diese Anwendung giebt für ihn die Geburt Isaak's.

V. 18. „Welcher hoffend, wo Nichts zu hoffen war, glaubte," seinen Glauben in Hoffnung bewährte. Diese Hoffnung ist bei Paulus — auch Hebr. 11, 1 — eine Aeusserung, und zwar die vollendete, des Glaubens. *Παρ' ἐλπ.*: gegen alle Hoffnung, gegen allen Grund zu hoffen. Luther: da nichts zu hoffen war. Andere (Benecke): über alle Hoffnung hinaus, *supra spem* (Calvin), mehr als (Luk. 13, 2); Rückert: wider Erwarten, wo man es nicht hätte hoffen sollen, bringt ein Wortspiel in die Stelle. *Ἐπ' ἐλπίδι*: sich auf Hoffnung stützend d. h. hoffend 5, 2. 8, 21. 1 Kor. 9, 10. *Εἰς τὸ γενέσθαι* gehört zu *ἐπίστευσε*; aber nicht blos vom Erfolge oder Endzweck, consecutiv oder final (Rückert, de Wette; Luther, Fritzsche, Meyer: auf dass er würde), sondern daran dass, sodass der Gegenstand des Glaubens bezeichnet wird. Die Formel *εἴς τι πιστ.* ist nicht

beispiellos, wie de Wette meint, der sich aber doch dafür entscheidet, und ist ebenso zu sagen wie εἴς τινα πιστεύειν. Nämlich: dass er durch Isaak, den noch nicht Gebornen, es werden würde. Κατὰ τὸ εἰρ. gehört zu πολλῶν. Auch hier wäre die Parenthese falsch. Das Citat aus Gen. 15, 5 wird abgekürzt, nur hinweisend gegeben. Οὕτως nämlich so wie die Himmelsgestirne. In der lateinischen Kirche, auch in der Vulg., ist das Citat oft aus der citirten Stelle und aus Gen. 13, 16 vervollständigt worden: *sicut stellae coeli et arena maris*, ὡς οἱ ἀστέρες τοῦ οὐρανοῦ καὶ τὸ ἄμμον (ἡ ἄμμος) τῆς θαλάσσης.

V. 19. Ἀσθενεῖν πίστει anders 14, 1. Hier soll dieser Satz nicht dasselbe mit dem Vorhergehenden bedeuten, sondern, dass die Hoffnung fortbestanden habe bei ihm, auch nach dem Momente der Verheissung, nicht durch Erwägung zweifelnder Art geschwächt. Κατανοεῖν Hebr. 3, 1. 10, 24. Luk. 12, 24: berücksichtigen, *rationem habere*, erwägen. Doch ziehen Griesbach, Lachmann, Paulus, Reiche, Olshausen κατεν. ohne οὐ vor, mit Berücksichtigung von Gen. 17, 17, wo allerdings Abraham zweifelt. Aber theils müsste dann wenigstens μέν dabei stehen, im Gegensatz zu δέ V. 20, aus welchem jene Lesart ohne οὐ veranlasst ist: Zwar gedachte er u. s. w., aber — theils stünden die Worte doch widersprechend neben dem μὴ ἀσθενεῖν πίστει; daher auch Meyer, Fritzsche, Rückert, de Wette für die rec. sich erklären. Νενεκρ. abgelebt; von dieser Sache steht das Verbum auch Hebr. 11, 12. „Beinahe schon hundertjährig“ Gen. 17, 1. 17. 21, 5.

Das Folgende V. 20 und 21 steigert diese Vorstellung vom Glauben immer höher. „Vielmehr“ μὴ διεκρίθη: nicht schwankend, zweifelnd, also fest im Glauben, 14, 23. Jak. 1, 6. Τῇ ἀπιστίᾳ: aus Unglauben, den Begriff des διακρ. verstärkend, da es ja auch Zweifel nicht aus Unglauben giebt.

Εἰς τὴν ἐπαγγ. in Beziehung auf. So AG. 25, 30 *ἀποφεῖσθαι εἴς τι.* „Sondern (so Luther) ward stark (immer stärker) im Glauben." *Ἐνδυναμ.* von geistiger Festigkeit Eph. 6, 10. Phil. 4, 13. Das Passivum ist in der Bedeutung des Mediums zu nehmen. *Πίστει* der Dativ anders, als in *ἀπιστίᾳ*: im Glauben, wie 2 Kor. 1, 24 *τῇ πίστει ἑστήκατε.* Das Folgende bis zu Ende des 22. Verses beschreibt dieses *ἐνδυναμ.*, die Glaubensgründe, welche er sich vorgehalten habe. „Indem er Gott ehrte," seine Macht oder Wahrhaftigkeit anerkannte. Wenn *δόξα* die Macht bezeichnet, ist es der allgemeine Satz zum Folgenden. So, jedoch in verschiedenen Beziehungen auf das was in Gott erscheint, steht dieses *δόξαν θεῷ διδόναι* Luk. 17, 18. Joh. 7, 19. 9, 24. AG. 12, 23. Apok. 19, 7. Vor *πληροφ.* lässt die neuere Kritik *καί* aus. Dann bedeutet das Folgende bestimmt dasselbe mit dem Vorigen. „Sicher überzeugt, dass Gott zu schaffen vermöge, was er verheissen habe." *Πληροφορ.* auch so 14, 5, öfter das Substantivum *πληροφορία* (Kol. 2, 2. 1 Thess. 1, 5): Geistesfülle. *Ἐπήγγ.* hier in aktiver Bedeutung.

V. 22. *Διό*: eben dieser Stärke, Vollkommenheit des Glaubens wegen. *Ἐλογίσθη* nämlich *τὸ πιστεῦσαι.* Die Worte sind aus dem Vorigen V. 3 und 9 abgekürzt wiederholt. „Ward es ihm zum Guten angerechnet." Hier erkennt Paulus ausdrücklich das Verdienstliche des vollkommenen Glaubens an. Dieses ist übrigens seine Lehre; — nur gegen das Verdienst der Werke spricht er. Anders die protestantische Kirchenlehre, wenigstens der Form nach.

Davon nun V. 23 — 25 die Anwendung auf die Christen. Paulus giebt dem Glauben hier also eine speciellere Bedeutung und andere Wendung als 3, 25, wo er der Glaube an den Tod Jesu war. Hier: Auch unser Glaube soll sich auf eine Todtenerweckung, jedoch nicht blos auf eine mög-

liche, wie der des Abraham, sondern auf die wahrhaft geschehene, und auf das Werden einer Gemeine beziehen, welche Gott verheissen hat. *Δι' αὐτόν* entspricht V. 24 dem *δι' ἡμᾶς*: in Bezug auf ihn, auf uns. Anders *ἐγράφη δι' ἡμᾶς* 1 Kor. 9, 10, s. v. a. *εἰς ἡμᾶς* unten 15, 4: für unsere Belehrung. *Ὅτι ἐλογίσθη αὐτῷ* ganz abkürzend; es ist hinzuzudenken: *ἡ πίστις εἰς δικαιοσύνην*: dass der Glaube so viel an ihm gegolten habe. *Οἷς μέλλει λογίζεσθαι*: denen es auch werden soll. Also nicht s. v. a. *λογισθήσεται* (de Wette), weil das Folgende eine Bedingung aufführt: *τοῖς πιστεύουσι*, unter der Bedingung, dass wir glauben an u. s. w. So findet sich auch das bedingende Particip 8, 1. 4. Die Bedeutung der Stelle liegt noch nicht im *πιστεύουσι* — dieses musste schon bei'm *μέλλει λογίζεσθαι* supplirt werden — sondern im Folgenden: in der Art, dass wir glauben „an den, welcher unsern Herrn Jesus Christus von den Todten erweckt hat.“ *Τὸν κύριον* deutet hin auf den Gegenstand des Glaubens: das Bestehen der heiligen Sache und Gemeine. Denn in Beziehung auf diese heisst Jesus Christus *ὁ κύριος ἡμῶν*.

V. 25. Bedeutendes Wort: welcher hingegeben worden ist unserer Sünden wegen und wiedererwecket, weil wir gottgefällig geworden waren. *Παραδίδοσθαι*: nicht von Menschen, von Gott hingegeben werden, hier und 8, 32, und *παραδοῦναι ἑαυτόν* von Christus selbst Eph. 5, 2. 1 Tim. 2, 6. Tit. 2, 14. — bei Paulus das gewohnte Wort vom Tode Jesu, aus Jes. 53, 12: *παρεδόθη εἰς θάνατον*. Johannes spricht einfacher von einem *διδόναι* und *δοθῆναι*. Ohne dass man den Begriff zu weit ausführen dürfte, bedeutet es einfach: geopfert werden. *Διὰ τὰ παρ.*, nicht bestimmte Bezeichnung wie *ὑπὲρ ἡμῶν* oder *τῶν ἁμαρτῶν* (1 Kor. 15, 3 u. a.) „der Sünde wegen,“ ohne Zweifel wie 3, 24: zu ihrer Versöhnung. Dem entsprechend muss nun auch das Andere gefasst werden: *διὰ* — *ἡμῶν*. Wie jenes heisst: weil die

Sünde da war; so dieses = διὰ τὸ δικαιωθῆναι ἡμᾶς: weil wir gerecht worden waren. Die Auferstehung gilt dem Paulus sowohl als Bestätigung von der Person und Sache Christi überhaupt 1, 4, oder insbesondere von der Kraft seines Todes 1 Kor. 15, 17. 2 Kor. 5, 15, als auch als der Anfang eines unendlich fortgehenden Heilswerkes für die Menschen, namentlich durch die Geistesmittheilung 5, 10. 8, 34. 1 Petr. 1, 3, auch in ihrem symbolischen Sinne. Hier wohl Beides zugleich: die Gottgefälligkeit, welche uns durch Glauben zu Theil werden soll, wird durch die Auferstehung sowohl verbürgt, als auch gewährt, — als Sündenvergebung verbürgt, als unendlich fortwirkende Heiligung grwährt. So schliesst dieser Vers den Abschnitt von 1, 17 an: Allgemeines Elend, — allgemeine Rettung in Gottgefälligkeit durch den Glauben.

Kap. 5. Nun wendet sich Paulus zu den Folgen jener Rechtschaffenheit durch den Glauben, denen der Gottgefälligkeit, des Zustandes und der Gesinnung, zu welcher die Christen gelangt seien und in welcher sie beständen. Zuerst bis 8, 11 werden die unmittelbaren Folgen dargelegt, und zwar in unserem Kap. bis V. 11 die des für gerecht Erklärten: Seelenruhe, Freudigkeit, V. 12 ff. die des gerecht Gewordenen: ein neuer Geist durch das ganze Leben, worauf sich dann Kap. 6 und 7 eine ausführliche Darstellung davon findet, dass die neue Zeit von der Sünde frei machen müsse. Vgl. Winzer *comment. ad Rom.* 5, 1 — 8. Lips. 1832.

V. 1. *Δικαιωθέντες — πίστεως* knüpft sich unmittelbar an 4, 24 f. an, wo der Glaube zur Rechtfertigung erwähnt worden war. *Ἔχομεν* liest die rec., der fast ganz gleich steht *ἔχωμεν*, für welche Lesart sich die Väter, Lachmann, Fritzsche, [Scholz, Klee] entschieden haben, wo dann auch *καυχώμεθα* V. 2 und 3 als Conj. zu fassen ist. Für

den Indicativ spricht zwar nicht ἐσχήκαμεν V. 2 (Tholuck, de Wette, Reiche, Meyer) und ἑστήκαμεν — denn dieses sind Sätze ausserhalb dieser Construction, wohl aber der paulinische Gedanke: denn der Friede zu Gott ist bei ihm ein Gottesgeschenk, nicht ein selbst zu erweckender Gemüthszustand. *Εἰρήνη πρὸς θεόν*: Seelenruhe, Heiterkeit in Beziehung auf Gott und im Verhältnisse zu diesem, wie χάρις — συνείδησις πρὸς θ. AG. 24, 16, und noch näher 1 Joh. 3, 21 παῤῥησία πρὸς θεόν. Dasselbe, nur von einer andern Seite, ist εἰρήνη θεοῦ und Χριστοῦ (von Gott und Christus gewirkt) Phil. 4, 7. Kol. 3, 15. Weder ist unter diesem Frieden das Objective, Versöhnung Gottes, Frieden mit Gott zu verstehen, — wie das Klassische *pax deorum* Virg. *Aen.* 3, 370 (Luther, Fritzsche) —. Denn überhaupt ist, dass Gott versöhnt werde, kein biblischer Begriff, und hier sollten ja überdiess die Folgen der Versöhnung besprochen werden. Noch ist mit Oecumenius [nicht aber auch Chrysostomus, den Reiche neben Oecumenius nennt; jener bezieht es auf moralische Reinheit vor Gott: *hom.* 9, 89: τοῦτ' ἐστί· μηκέτι ἁμαρτάνωμεν μηδὲ πρὸς τὰ πρότερα ἀπανερχώμεθα· τοῦτο γάρ ἐστι, πόλεμον ἔχειν πρὸς τὸν θεόν.] nach Eph. 2, 15—18 an Frieden der Juden mit den Heiden vor Gott zu denken, auch nicht mit Origenes und Paulus an ein Nichtstreiten, sich nicht verfeinden mit Gott, sodass ἔχθρα εἰς θεόν 8, 7 der Gegensatz wäre. Vielmehr ist der Gegensatz von diesem nicht εἰρήνη, sondern καταλλαγή. *Διὰ τοῦ κυρίου*: von Jesus gewirkt.

Dazu V. 2 δι' οὗ u. s. w. zwei Aeusserungen dieses Seelenfriedens: Gemeinschaft mit Gott im Leben und Hoffnung noch innigerer Verbindung. Vgl. 1 Joh. 3, 2: νῦν τέκνα θεοῦ — οὔπω ἐφανερώθη, τί ἐσόμεθα. — *Καί* vor τὴν πρ. und vor καυχ. kann sich entsprechen: sowohl — als auch. „Den Zutritt (Vulg.,

Luther, Calvin) oder Hinzuführung (Griechen, Fritzsche) — doch nicht als bloser Akt Christi (erlösende Thätigkeit mit Tholuck [so auch Bretschneider *Lex.*, Nielsen] aufzufassen — mittels des Glaubens an die uns zu Theil gewordene Gnade." Προσ. Eph. 2, 18. vgl. 1 Petr. 3, 18 (Eph. 3, 12 neben παῤῥησία, vgl. Hebr. 4, 16. 10, 22) war ursprünglich ein Tempelwort: *aditus.* Im byzantinischen Stile: Zutritt zum menschlichen Herrscher, bei dem Apostel: die Gemeinschaft des Gemüths und Lebens mit Gott. Es ist der Friede Gottes in seiner Aeusserung durch das gesammte Leben hin. Τῇ πίστει, oder wie Fritzsche liest ἐν τῇ πίστει, gehört nicht sowohl zu προσαγ. (Paulus, Glöckler), als zu ἐσχήκαμεν, und ist so viel als διὰ πίστεως, wie 2, 28. Doch ist nicht mit jenen zu übersetzen: Hinleitung zum Glauben, sondern Hinzuführung durch den Glauben. Weiter ist mit τῇ πίστ. zu verbinden εἰς τὴν χάριν (Oecumenius, Luther, Tholuck, Reiche): Glaube an die Gnade (3, 24) d. i. so viel als Glaube an sein Blut. Denn allerdings ist χάρις nicht zu allgemein zu nehmen; es ist der Grund der εἰρήνη. Ἐσχήκαμεν dem ἔχομεν entsprechend; angemessen steht das Präteritum, da von etwas mehr äusserlich Hervortretendem, Erscheinendem die Rede ist. Oft ist auch εἰς τὴν χάρ. mit προσαγ. verbunden worden (de Wette, Meyer, Fritzsche); nothwendig müsste dieses geschehen, wenn man τῇ πίστει mit Lachmann ganz ausliesse. Aber πρ. hat immer seine Bedeutung schon für sich: Hinzuführung zu Gott. Der Ausdruck: Hinzuführung zur Gnade würde überdiess sehr ungewöhnlich sein. Die Gnade geht vielmehr der προσαγ. voraus, und es würde auch πρός τινα, nicht εἰς heissen. Daher ist τῇ πίστει gewiss ächt, wie es auch die neueren Ausleger festgehalten haben. Auch Eph. 3, 12 steht es neben der προσαγωγή. Ἐν ᾗ ἑστήκαμεν gehört zu χάρις, nicht zu πίστις (Grotius): 2 Kor. 1,

24. So ἑστηκέναι bei χάρις 1 Petr. 5, 12 vgl. 1 Kor. 15, 1. Aber es ist nicht in subjektiver Bedeutung zu fassen: *perseveramus* (Grotius, Tholuck), sondern: sind völlig dazu gelangt. Καυχώμεθα — θεοῦ: Hoffnung noch innigerer Gemeinschaft mit Gott im übersinnlichen Leben. Die Sätze sind nicht (Wetstein) mit dem ἐν ᾗ zu verbinden, sondern entsprechen dem ἔχομεν, sind also selbstständig: „und wir rühmen, freuen uns, hoffend die Verklärung bei Gott.“ Δόξα θεοῦ 3, 23; der Begriff ist nicht zu beschränkt zu fassen (Luther: Herrlichkeit, die Gott geben soll, 8, 17 ff, wo die Vulg. den Beisatz hat: *spe filiorum Dei,* 2 Kor. 4, 17. 1 Thess. 2, 12): Verklärung im Geisterreiche. Ἐπ' ἐλπίδι wie 4, 18: in Hoffnung, nicht: wegen (Luther), mit ihr (de Wette). Diess würde heissen ἐν ἐλπίδι. Καυχᾶσθαι in gleichem Sinne wie Phil. 3, 3, entgegen 3, 27 u. a.: ein Hochgefühl empfinden.

V. 3 und 4. Die Vorstellung der Leiden um der christlichen Sache willen begleitet den Geist des Paulus immer. „Das Leiden trübt jene Gefühle nicht, es verstärkt vielmehr die Hoffnung, indem es das Gemüth erhebt.“ Eine eigenthümliche, psychologische Auffassung, aber von voller Wahrheit, ähnlich der Form nach Jak. 1, 2—4; doch ist dort mehr von sittlichen Vortheilen der Leiden die Rede. Viele (Fritzsche) verstehen die Stelle von objektiven, realen Vortheilen: das Leiden mache die ἐλπίς d. i. den Gegenstand der Hoffnung gewiss. Aber ἐλπίς hat in der ganzen Stelle ja die subjektive Bedeutung. Οὐ μόνον δέ kehrt unten wieder V. 11. 8, 23; man ergänze: ἐπ' ἐλπ. τῆς δόξης καυχώμεθα. „Nicht nur freudig in der Aussicht auf Herrlichkeit, sondern auch in den Leiden des Lebens.“ Luther: Nicht allein aber das, sondern. Also in geradem Gegentheile jener Herrlichkeit nennt er θλίψεις (entg. δόξα) Das ἐν θλ. neben καυχώμεθα bedeutet nicht: dieser sich rühmen (Luther), wie

2 Kor. 11, 30 τὰ τῆς ἀσθενείας καυχᾶσθαι, 13, 10 ἐν ταῖς ἀσθενείαις; es steht dem ἐπ' ἐλπίδι entgegen, also: in, unter ihnen haben wir freudiges Gefühl. Dafür wird nun eben jener Grund angegeben, dass durch die Leiden selbst die Hoffnung gestärkt, gemehrt werde. Steigerungen, wie hier bis Ende von V. 4 — immer ein Höheres aus dem Anderen hervorgehend: 8, 29 f. 10, 14. 2 Petr. 1, 5 — 7. Jak. a. a. O. Εἰδότες bildet den Uebergang bei Paulus; vgl. 6, 9. 13, 11. u. a. Ὑπομονή, δοκιμή, ἐλπίς unterscheiden sich wie psychische — sittliche — religiöse Seelenkraft. Ὑπομ. (anders 2, 7) = Ausdauer in Festigkeit, durch Charakter. Richtig erklärt Tholuk gegen Luther und die Vulg., die Uebersetzung „Geduld" erscheine unpassend, da diese eine resignirte Gemüthsstimmung sei. Κατεργάζεται: verhilft dazu, nämlich wenn der Mensch es will. Δοκιμή nicht aktiv, wie 2 Kor. 8, 2 (Calvin, Luther: Erfahrung, Grotius: *examen sui*), sondern passiv: Bewährung. Aber es ist nicht blos als ein einzelner Akt oder Zustand (de Wette, Meyer: Erprobung der Treue), sondern als bleibender zu denken: Bewährtheit, Tüchtigkeit (2 Kor. 2, 9. 9, 13. Phil. 2, 22). Τὸ δοκ. bedeutet dasselbe: Jak. 1, 3. 1 Petr. 1, 7. Bei Jakobus umgekehrt: τὸ δοκ. ὑμῶν τῆς πίστ. κατεργάζεται ὑπομονήν. Hier hat δοκ. eine speciellere Bedeutung: Glaubensbewährtheit, „aus Bewährung die Hoffnung."

V. 5 ist nicht Schluss der Steigerung, sondern Anfang von etwas Anderem, nämlich diese Hoffnung soll nach ihren Gründen dargestellt werden, Der allgemeine Satz: ἡ ἐλπὶς οὐ καταισχύνει, ist nicht sprüchwörtlich aufzufassen; er würde dann eher eine Schwäche des Menschen aussprechen. Denn die Hoffnung ist nicht aller und jeder Art, sondern eben diese hier: die fromme, christliche. Diese „kann nicht beschämen." Καταισχ. 9, 33. 10, 11 (nach Jes. 28 16): täuscht nicht das Vertrauen. Luther: wird nicht zu Schanden (Tholuck

denkt an faktische Beschämung). Bis V. 11 werden nun dafür die Gründe angegeben. 1. Die Liebe Gottes sei uns zu gewiss durch die Geistesgabe V. 5, und im Tode Jesu habe sie sich dargethan V. 6—8. 2. Der Glaube an den erweckten und lebenden Christus gebe uns jene Gewissheit V. 9—11. Wir sehen, wie im apostolischen Geiste Alles an die Person Christi geknüpft war. „Denn die Liebe Gottes ist in uns (entweder ἐν s. v. a. εἰς oder eigentlich in; Tholuck) ausgegossen durch den uns verliehenen Gottesgeist.“ Liebe Gottes ist nicht die zu Gott (Theodoret, Augustin, Pelagius, Köllner, Glöckler), daher die *infusa dilectio, amor infusus* der Katholiken. Jedoch diese könnte wohl die Substanz, aber nicht den Grund jener Hoffnung abgeben. Sondern es ist Gottes Liebe zu uns: V. 8. 8, 39, (so die Meisten), wenn gleich der Ausdruck ἐκκέχ. von dieser etwas hart ist, Ἐκχ. die gewöhnliche Art für die Mittheilung des göttlichen Geistes Jes. 44, 13. Joel 3, 1. Joh. 7, 38. AG. 2, 17. Tit. 3, 6. Gottes Liebe ist ausgegossen bedeutet nicht nur: sie hat sich uns durch den Geist wahrnehmbar gemacht (de Wette: das Bewusstsein von ihr ist da), sondern: sie hat sich erwiesen, indem Gott uns den Geist verlieh. Die christliche, höhere Geistesgabe, die Begeisterung, ist bei den Aposteln durchaus ein Erweis für die innigere Verbindung mit Gott, besonders auch für die höhere Bestimmung der Menschen, von welcher ja hier die Rede war: 8, 21. 2 Kor. 1, 22. Eph. 1, 14.

V. 6—8. Der Tod Jesu neben der Geistesgabe Ueberzeugungsgrund von der Liebe Gottes. Dieses (Gottes Liebe Joh. 3, 16 und Christi Liebe) sind die gewöhnlichen Bezeichnungen vom Tode Jesu. Der gewöhnliche Text V. 6 liest ἔτι einmal zu Anfange des Verses. Die neuere Kritik (Koppe) billigt noch ein zweites nach ἀσθενῶν, und Griesbach und Lachmann haben es in den Text aufgenom-

men. Bei ἀσθεν. muss nun ohne Zweifel, nach V. 8, ein ἔτι stehen. Jenes zu Anfange des Verses aber kann unmöglich zu ἀσθεν. genommen werden. Aber leichter konnte es einmal ausgeworfen, als in den Text gebracht werden. Also hat es sicher ursprünglich zwei Mal gestanden, das erste Mal in der fortschreitenden Bedeutung: Hierzu kommt (Luk. 14, 26. Hebr. 11, 36). So Koppe u. Flatt. De Wette meint, wenn Beides ächt sei, müsse es auch zu ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν gehören und sei aus Nachlässigkeit wiederholt worden. Weil nun dieses zweimalige ἔτι auffiel, ist auch das erste ἔτι vielfach geändert worden. Statt der rec. ἔτι ist εἴ γε oder εἰ γάρ gelesen worden (Syr., August.), wobei dann entweder V. 8 als Nachsatz genommen wird, oder dieser als weggelassen angesehen: *quid tum?* Irenäus schon, dann die Vulg., machten statt ἔτι eine Frage: *ut quid?* εἰς τί; Rückert schlägt vor καὶ γάρ, Fritzsche ἢ τί γάρ; *aut cur?* warum denn aber? Alles unnöthig. „Ferner nun (ist uns die Hoffnung in der Liebe Gottes gewiss), es starb Christus für die Unfrommen zur bestimmten Zeit, da wir noch schwach waren.“ Ἀσθενής: sündenkrank (Hebr. 4, 14. 5, 2); hier mit ἁμαρτωλός abwechselnd V. 8. Das ὑπὲρ ἀσεβῶν im Prädikat steigert das ἀσθενεῖς und das ὄντων: „während wir Sünder waren, für sie, die gottlos waren.“ Ὑπέρ hat hier die weitere Bedeutung: zu ihrem Besten, nicht die: an ihrer Stelle (2 Kor. 5, 14. Eph. 5, 1. Tit. 2, 6); wenigstens dürfte dieses nicht vom versöhnenden Tode verstanden werden; es wird ja im Folgenden von einem Sterben für die Guten geredet. Κατὰ καιρόν zur bestimmten Zeit (LXX Jes. 60, 22. Joh. 5, 4). Weniger passend ist die Erklärung: zur rechten Zeit (Beza, Köllner). Es kann nicht müssig sein, sondern es liegt darin der Begriff göttlicher Veranstaltung (Gal. 4, 4. Hebr. 9, 26. 1 Petr. 1, 20). Aber es sollte ja hier die

göttliche Liebe eben in diesem Tode nachgewiesen werden. Die Beziehung, welche Erasmus, Calvin, Castalio, Benecke, Luther („nach der Zeit") dem κατὰ καιρόν gaben, auf ἀσθενῶν: *pro temporum ratione*, ist wahrscheinlich aus dem διὰ τόν χρόνον Hebr. 5, 12 entstanden, wo aber jene Formel heisst: der Länge der Zeit nach. Richtig bemerkt überdiess Tholuck, dass dann die Schwachheit entschuldigt würde.

V. 7 und 8. Die Liebe verherrlicht sich darin, dass sie Unwürdige begünstigt. *Μόλις aegre*, spätere Form für μόγις (1 Petr. 4, 18). „Kaum wird Jemand für einen Rechtschaffenen sterben, doch für einen Guten wird Einer vielleicht noch sterben mögen." Der zweite Satz bestimmt oder schränkt den ersten ein. Doch ist es nicht nöthig, γάρ mit Erasmus und Calvin in der Bedeutung *quamquam* oder *enimvero* zu nehmen, sondern: Kaum geschieht es — denn vielleicht; kaum stirbt — doch mag diess wohl noch geschehen. Die Worte δίκ. aber und ἀγαθός hat de Wette so sich unterscheiden lassen wie gerecht — edel, Andere: gut an sich — wohlthätig, Olshausen: gerecht — gütig, Reiche ὑπὲρ τ. ἀγ.: für den eigenen Wohlthäter, Benecke, Tholuck: von welchem man Nutzen hat, Matth. 20, 15. 1 Petr. 2, 18. Beide Worte, deren Unterscheidung zu sehr der Schule angehört, sind als Masculina zu nehmen, daher die Correspondenz mit ἁμαρτωλῶν V. 8. Die lateinische Kirche (Hieron. *ep.* 121 *ad Algasiam*, mit verschiedenen Deutungen der Stelle, Erasmus in den *Anm.*, Luther) fasste die Worte als Neutra. Origenes nahm δικαίου nur als Neutrum [*c. Cels.* 4, 28. „Kaum stirbt Jemand um des Rechtes willen, für den absolut Guten, Christus, stirbt wohl der Märtyrer"]; Rückert (2. Ausg. 243: „für sein höchstes Gut") und Meyer dachten ἀγαθοῦ als Neutrum, weil der Artikel dabei stände. Der Syrer hat, was Beza und Grotius

billigen [und nach Fritzsche einen guten Sinn giebt], ἀδίκων statt δικαίου gelesen; den ganzen Vers endlich, weil er in Citationen der Kirche oft weggelassen worden ist, hielt Semler für unächt. Ἀποθανεῖται s. v. a. τολμᾷ ἀποθανεῖν: wird sterben wollen. Τολμᾶν wie *sustinere, a se impetrare:* 1 Kor. 6, 1. 2 Kor. 10, 12. Τάχα s. v. a. ἴσως Phil. 15. Der zweite Satz hat eine klassische Färbung, daher zu vermuthen, dass Paulus, eines Sprüchwortes sich erinnernd, dasselbe hier wiedergegeben haben mag.

V. 8. Συνιστάναι, auch hier wie 3, 5: erweisen, offenbaren, nicht mit Luther und Erasmus: preisen, Vulg. *commendare.* Εἰς ἡμᾶς gehört nicht zu συνίστησι, sondern zu ἀγαπήν; denn der Begriff der Liebe war der Hauptbegriff, nicht des Erweisens. „Liebe also lag darin, dass Christus starb, da wir noch Sünder waren.“ Im Tode Jesu wird von den Aposteln eben so Christi Liebe (2 Kor. 5, 14. Gal. 2, 20. Eph. 1. 2, 25) als Gottes Liebe gepriesen: hier und 8, 32. Joh. 3, 16. 1 Joh. 3, 16. 4, 9.

V. 9 — 11 schildert die Sicherheit jener Hoffnung (neben der Liebe Gottes V. 5 — 8) im Leben Christi. „Sind wir durch seinen Tod gottgefällig geworden, so werden wir um so mehr durch ihn, den Lebenden, zum Heile gelangen.“ Der Gedanke zeigt, wie der Tod Jesu, obwohl dem apostolischen Geiste ein so hohes Ereigniss, doch immer als ein solches angesehen wurde, dessen Erfolg einem grösseren, bleibenden untergeordnet gewesen: der lebende Christus und die lebendige Gemeinschaft mit ihm war dem Apostel die Hauptsache. Was hier angedeutet wird, bezeichnet Paulus 8, 34 in dem Bilde der Fürsprache, Fürbitte ἔντευξις. Vgl. 4, 25. 2 Kor. 13, 4 ζῇ ἐκ δυνάμεως θεοῦ. Der Brief an die Hebräer führt diesen Gedanken besonders aus 7, 25. Δι' αὐτοῦ hier entgegengesetzt dem ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ. Jenes hat die Bedeutung in der Stelle (nicht, wie gewöhnlich ange-

nommen wird, σωθησόμεθα) d. h. durch sein lebendiges Wirken. Desgleichen stehen sich σωθ. und δικαιωθ. gegenüber, wenngleich diese Worte gewöhnlich gleiche Bedeutung haben. Σώζεσθαι bedeutet hier den Gegenstand der ἐλπίς, jene δόξα V. 2: das ewige Heil; mit ἀπὸ τῆς ὀργῆς bildet es die messianische Formel 2, 8; geringer ist Matth. 3, 7 ἐκφεύγεσθαι τὴν ὀργήν, vgl. ῥύεσθαι 1 Thess. 1, 10.

So ist in V. 10 der Gegensatz neben θάνατος und ζωή in ἐχθροί und καταλλαγέντες. Der ganze Vers giebt eine Erklärung von V. 9. Der Tod Jesu hat die Bedingung erfüllt, unter welcher wir an seinem Leben Theil nehmen können. „Wenn wir als Gottes Feinde ihm versöhnt worden sind durch den Tod seines Sohnes, werden wir noch mehr als Versöhnte in seinem Leben das Heil erlangen.“ Ἐχθροί hier nicht in der sittlichen Bedeutung, wie 8, 7. Kol. 1, 21. Jak. 4, 4, deren Gesinnung von Gott abgewendet ist, und Versöhnung wie 2 Kor. 5, 18. 20 Zuwendung zu Gott (so die Väter und Rückert), sondern objektiv: *exosi Deo,* 11, 28 (so auch Fritzsche, Meyer, de Wette), durch Sündenschuld ihm fremd, von ihm verstossen — durch Sündenerlass ihm wieder befreundet. Καταλλ. hat hier also dieselbe Bedeutung mit δικαιοῦσθαι im vorigen Verse, und διὰ τοῦ θανάτου mit ἐν τῷ αἵματι, und σώζεσθαι steht in beiden Versen. Ἐν τῇ ζωῇ entspricht dem δι' αὐτοῦ des vorigen Verses; es ist ein nicht streng bestimmter Begriff, in welchem Paulus vielleicht Mehr zusammengedacht hat, wie in andern solchen Formeln, z. B. ἐν Χριστῷ: während er lebt, durch sein Leben, in der Theilnahme an seinem Leben.

V. 11 geht auf den Sinn von V. 3 zurück, doch so, dass er jenes frohe Gefühl, das καυχᾶσθαι selbst, mit als eine Würdigkeit für die zukünftige Herrlichkeit darstellt. Καυχώμ. entspricht ohne Zweifel dem καταλλ. im vorigen Verse. Es ist also σωθησόμεθα zu wiederholen, und das Partic. hat

keineswegs die Bedeutung von καυχώμεθα (Rückert, Tholuck 2 Kor. 7, 5. 11, 6), auch nicht Futurbedeutung (de Wette: nicht nur werden wir gerettet werden, sondern indem wir auch dabei uns Gottes rühmen, Fritzsche: nicht nur ausgesöhnt werden wir gerettet werden, sondern auch uns Gottes rühmend werden wir gerettet werden). Nach οὐ μόνον δέ ist zu suppliren: καταλλαγέντες σωθήσομεθα. Ἐν τῷ θεῷ, wie 2, 17: Gottes uns rühmend. Die Formel verstärkt das ἐπ᾽ ἐλπίδι καυχᾶσθαι V. 2. „Nicht blos weil wir versöhnt sind und uns so fühlen, sondern weil wir im vollen, hohen Gefühle der göttlichen Gemeinschaft sind.“ Διὰ τοῦ u. s. w. — δι᾽ οὗ: der uns versöhnt hat, giebt uns dieses höchste Gefühl. Καταλλ. ἐλάβ. vielleicht mehr als das einfache κατελλάγημεν; es bezeichnet zugleich das Bewusstsein, das Gefühl, versöhnt zu sein. Νῦν nicht wie 3, 21, sondern: im gegenwärtigen Leben. Paulus schildert ja hier in der ganzen Stelle die Bürgschaften, welche im irdischen Leben des Christen für die himmlische Herrlichkeit lägen.

Die berühmte Stelle V. 12 — 21 geht nun, wie gesagt, auf die andere unmittelbare Folge jener δικαίωσις über, nämlich des Gerecht gewordenseins, nicht blos des Gerecht erklärtseins. Diese ist Mittheilung einer neuen Gesinnung, eines neuen Geistes an die Menschheit. „Es ist — so lautet der Hauptgedanke der Stelle — eine völlig neue Periode für die Menschheit eingetreten.“ An diesen Gedanken müssen wir uns allein halten, wenn die Darstellung uns künstlicher oder fremder erscheint. Im Allgemeinen bemerken wir noch Folgendes über die Stelle: 1. Sie hängt genau mit dem Vorigen zusammen, ist also nicht Episode (Rothe). Sie fasst wesentlich die δικαίωσις von einer anderen Seite, als vorher, ihre Folgen als den neuen Geist der Welt. Der Zusammenhang wird vermittelt durch δι᾽ αὐτοῦ, δι᾽ οὗ V. 11 und V. 12 διὰ τοῦτο: „Alles durch ihn; darum denn“ u. s. w.

2. Die Form der Stelle ist aber der jüdischen Lehrart vom ersten und zweiten Adam entlehnt, in welcher sich die Weltansicht des Judenthums darlegte: zwei Häupter der Menschheit, zwei Perioden. Die späteren Juden haben diese Lehrart immer gehabt. Eben aus der Sicherheit, mit welcher Paulus sie anwendet, dann aber auch aus dieser doch immer jüdischen Substanz derselben, müssen wir schliessen, dass sie schon Paulus aus dem Judenthum entlehnt habe. Ausser unserer Stelle findet sie sich noch 1 Kor. 15, 21 f. und 45—49. Doch 3. hat Paulus dieser Lehrform seinen Grund- und Hauptgedanken angepasst, den, dass mit Christus eine neue Zeit für die Menschheit, eine weltgeschichtliche Epoche, eingetreten sei, und Christus der geistige Repräsentant, das Ideal der Menschheit sei. Und 4. hat er diese Lehrform des jüdischen Charakters entkleidet, in welchem die Vorstellungen inne lagen von einem nothwendigen Zusammenhange der Gesinnung des Hauptes mit den Perioden, und einer Imputation von Schuld und Verdienst der Beiden für Alle in den Perioden. — Daher sind denn auch diejenigen Deutungen ganz gegen den Sinn des Apostels, welche seit Augustinus die lateinische Kirche und viele Neuere (s. zu V. 12) von der Stelle, die eine unendliche Wichtigkeit in der Dogmatik des Abendlandes erhalten hat, machten: von der Erbsünde und Imputation der ersten Sünde. Schon das ist ganz gegen das Erste, dass nach Paulus die zweite Periode nur Gutes und Heil enthalten soll. Aber gegen die Imputation in der ersten Periode spricht Paulus ausdrücklich vom Anfange, gegen die in der zweiten von Kap. 6 an. Blos einen schlimmen und wieder einen guten Geist nimmt er in beiden Perioden an, und Theilnahme an dem Unheil und Heil, das die beiden Häupter geschafft hätten. — Aus neuster Zeit ist die beste Behandlung der Stelle von Richard Rothe *neuer Versuch einer Aus-*

10 *

legung der paulinischen Stelle Röm. 5, 12 — 21. Wittenberg 1836. Aeltere: Süskind *über die Hypothese, dass Paulus Röm.* 5, 12 *ff. sich zu jüdischen Meinungen accommodirt habe,* im *Magazin für Dogmatik und Moral* 13, 68. Schott *in veram Pauli apostoli sententiam Rom.* 5, 12 *sqq. inquiritur.* Viteb. 1811. *Opuscc.* 1, 5. Besonders über ἐφ' ᾧ V. 12 handeln Finkh in der *Tübinger Zeitschr.* 1830. 1, 126 und Schmid *exegetische Bemerkungen über Röm.* 5, 12 a. a. O. 1830. 4, 161.

V. 12. Διὰ τοῦτο also keine blose Uebergangsformel, sondern eng mit dem Vorigen verbindend, wie gesagt, durch die Idee des Einen Heilsverleihers. Aber das Folgende giebt keine Folgerung aus jenem, sondern nur Etwas neben demselben, etwas Gleichartiges; daher, demgemäss denn. Zum ὥσπερ findet sich nun kein ausdrücklicher Nachsatz im Folgenden. Denn weder kann ein solcher im 12. Vers angenommen werden, im καὶ οὕτως, etwa in der Bedeutung von οὕτω καί (Flatt, Bretschneider, [früher Clericus, Wolf,] Glöckler), noch im καὶ διά (Erasmus, Beza, Benecke 109. Not.). Beides giebt keinen entsprechenden Nachsatz. Noch unpassender haben Einige das dem 12. V. Vorhergehende als den Vorder- und Hauptsatz dazu verstanden; Cramer, [Elsner, Coccejus] u. Koppe [*cogitatione supplenda haec:* (διὰ τοῦτο) ἐλάβομεν καταλλαγὴν δι' αὐτοῦ, ὥσπερ]. — So zurückweisend steht ὥσπερ Matth. 25, 14, καθώς Gal. 3, 6 (von de Wette falsch angewendet). — Der Nachsatz zum ὥσπερ muss den Sinn haben: so kam durch Einen Menschen Gerechtigkeit und Leben über Alle: οὕτω δι' ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ δικαιοσύνη καὶ ἡ ζωὴ ἐπὶ πάντας διῆλθε. Dieser wird nur angedeutet in dem Satze V. 14: ὅς ἐστι τύπος τοῦ μέλλοντος, ausgedrückt V. 18, wo das ἄρα den Vordersatz aus V. 12 wiederholt. Doch ist V. 18 nicht der eigentliche Nachsatz; er ist in der Form

dem 12. Verse zu unähnlich. Also sind keine Parenthese oder Einschiebungen bis dahin anzunehmen (Grotius, Flatt, Wetstein, Reiche). Vielmehr ist mit Rothe und de Wette (wiewohl jenem widersprechend) anzunehmen, dass der Schriftsteller, fortgerissen von seinem Gedankenlaufe, den Nachsatz übergangen habe und denselben im Folgenden voraussetze. Dieses ist denn die Meinung der Meisten von Calvin an. *Δι' ἑνός* d. h. *δι' ἑνὸς ἁμαρτήσαντος*, wie es V. 16 ausdrücklich heisst: durch Einen sündigenden Menschen. Dieser ist hier Adam, um jener Lehrform willen von den zwei Urmenschen. Anderwärts, wo diese Beziehung nicht Statt findet, wird das Weib als Sünderin dargestellt: 1 Tim. 2, 14 (Sir. 25, 32). Pelagius verstand daher auch hier das Weib unter *ἄνθρωπος*. Noch Tholuck sucht dieses ausführlich zu vereinigen. — Jene Darstellung zeugt nur für eine freiere Behandlung dieser Urgeschichte bei Paulus. *Εἰσῆλθε* entg. dem *διῆλθε*: trat ein, begann. So Fritzsche [*esse incepit*], Reiche, de Wette. In dem Worte liegt noch nicht, dass Alle von der Sünde befallen worden; diess wird erst im Folgenden *καὶ οὕτως* u. s. w. ausgesagt. Auch in *ἁμαρτία* finden wir nicht den Begriff einer allgemeinen oder angestammten Sünde; als angeborne fasst es Tholuck; Rückert als inwohnende; Usteri, Olshausen als handelnde Macht, Rothe als sündhaften Hang. Es bedeutet vielmehr die Sünde *in abstracto*, das Sündigen (Meyer). In *ἁμαρτία* und *θάνατος* liegt nicht gerade eine Persönlichkeit (Fritzsche). *Ὁ κόσμος* s. v. a. im Folgenden *οἱ ἄνθρωποι*, die Menschenwelt, jedoch ist das Letztere concreter. Die Formel *εἰσέρχ. — κόσμον* ist auch sonst gangbar: 2 Joh. 7, wo die Lesart schwankt, Hebr. 10, 5. *Διὰ τῆς ἁμ.*: bewirkt durch die Sünde. Zu *ὁ θάνατος* ist hinzuzuverstehen *εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον*, von demselben Ereigniss auch Weish. 2, 24. Der Tod, das Sterben begann um der Sünde willen. Der

Tod des Leibes wird als Sündenstrafe zwar noch nicht Gen. 2, 17 dargestellt, auch sonst im kanonischen Alten Testamente nicht; nur das Sterben Einzelner als Strafe für ihre Schuld; wohl aber im Judenthum, in der nächsten Zeit vor Christus: Sir. 25, 24. 41, 3. Weish. 1, 13. 2, 24. Der Gedanke liegt tief in der Anschauung des Alterthums. Gewiss aber hat *θάνατος* weder hier noch sonst bei Paulus (6, 21. 23. 8, 6) eine andere, uneigentliche Bedeutung. Eine solche findet nur 7, 10 Statt, wo es den sittlichen Tod bedeutet. Aber allerdings hat er mit dem Tode zugleich vieles Andere, überhaupt das Sündenelend, zusammengedacht. So auch wohl hier. Daher ist die Auferstehung Christi als Aufhebung jenes *θάνατος* dem Paulus ein so bedeutendes und umfassendes Ereigniss (1 Kor. 15, 55). So auch die meisten Neueren, nur dass sie unrichtig, wie de Wette, zugleich den ewigen Tod mit verstehen. Von Bretschneider (*Lexic.* und anderwärts) wurde der *θάνατος* als Aufenthalt der Seelen im Hades verstanden, und dieser als Strafe für die Sünde. Dagegen Schott *über den paulinischen Begriff von θάνατος* in Röhr's *Magazin für christl. Prediger* 4, 2. Vgl. Bretschneider's Entgegnung *ebendaselbst* 5, 1. Ein solcher Aufenthalt und eine Befreiung der Seele von dort durch Christus tritt nirgends klar in den Schriften des Neuen Testamentes hervor.

Καὶ οὕτως Partikel der Folgerung (11, 26): „demgemäss, (so auch Meyer und de Wette: und demzufolge) dass nämlich Sünde und Tod in Zusammenhang gekommen war, so auch kam an Alle der Tod, weil Alle gesündigt haben.“ *Ὁ θάνατος* wurde oft, besonders in der lateinischen Kirche, weggelassen. Dann muss es natürlich supplirt werden. Augustin supplirte *ἁμαρτία*, was mit seiner falschen Erklärung des *ἐφ' ᾧ* zusammenhing. *Διῆλθε* Luk. 6, 15: ging durch Alle hin. Vulg. *pertransivit*, Luther: ist

durchgedrungen; also: kam wirklich an Alle. Für die streitigen Worte nun ἐφ' — ἥμαρτον liegt die Erklärung deutlich im Zusammenhange: darum weil Alle Sünder sind, ὅτι, oder καθὼς εἰς πάντας ἡ ἁμαρτία διῆλθε. Ἐφ' ᾧ hat also bestimmt die Bedeutung als Conjunction. Dem Sinne nach statthaft wäre auch die Beziehung des Relativs auf θάνατος: für welchen, oder auf welchen hin, oder unter dessen Bedingung (Schmid); aber immer kommt dann ein harter Gedanke in die Stelle, als wenn die Menschen mit bestimmtem Wissen um den Tod als Strafe gesündigt hätten. Augustin dagegen las, wie gesagt, θάνατος nicht, und bezog *in quo* auf *peccatum*. Es lag daher hier seiner Theorie allerdings die Unwissenheit um das griechische Original (ἁμαρτία) zum Grunde. Doch schwankte er, und bezog die Formel auch auf εἷς ἄνθρωπος. Diese Beziehung gaben jenen Worten die meisten griechischen Väter, auch Pelagius, Beza, Grotius. (Pelagius: auf das Beispiel jenes [*in eo, quod omnes peccarunt exemplo Adami, peccant. Hic autem ideo dicit omnes mortuos, quia in multitudine peccatorum non excipientur pauci justi.* Als diese wenigen Ausnahmen führt er die drei Patriarchen an, von welchen der Herr sagt: jene leben Alle; aber der Tod ist zu allen denen gekommen, welche auf menschliche, nicht aber auf himmlische Weise lebten], die Uebrigen real, wie Hebr. 7, 10). Aber die Sprache gestattet nicht jene Beziehung, es müsste wenigstens heissen ὅτι ἐν αὐτῷ, aber auch der Gedanke nicht; der Apostel will ja zeigen, wie gerecht der Tod über Alle gekommen sei, also durch ihre eigene Sünde und Schuld.

Die Partikelbedeutung des ἐφ' ᾧ wurde angenommen vom Syrer, Theodoret, Luther, Calvin, nämlich ἐφ' ᾧ für ἐπὶ τούτῳ ὅτι d. h. διότι. [Diess ist auch die Deutung der Socinianer. Zuerst bei F. Socinus *de Christo servatore* 4, 6. 351, dann ging sie auch in ihre Symbole über. *Cat.*

Racov. q. 423. 865: *At Paulus Rom.* 5, 12 *ait: in Adamo omnes peccasse? Non habetur eo loco, in Adam omnes peccasse; verum in graeco sunt* ἐφ᾽ ᾧ, *quae passim interpretes reddunt latine: in quo, quae tamen reddi possunt per particulas quoniam aut quatenus, ut e locis similibus Rom.* 8, 3. *Phil.* 3, 12. *Ebr.* 2, 18. 2 *Cor.* 5, 4 *videre est.*] Sie findet auch 2 Kor, 5, 4. Phil. 3, 12. 4, 4 Statt; verwandt ist der Gebrauch des ἐν ᾧ 8, 3. Jene Sprechweise ist nicht blos hebraisirend (באשר Gen. 39, 9), auch die Griechen sagten so: ἐφ᾽ ᾧ, ἐφ᾽ οἷς. Man kann nun übersetzen: darum weil (Matth. 19, 9. AG. 3, 16) oder dafür dass (Luk. 5, 5. AG. 26, 6) oder damit dass, *eo quod* (Luther), oder wohin, wozu, oder — und diess ist der klassische Gebrauch, [sodass eine Zusammenziehung Statt findet aus ἐπὶ τούτῳ ὥστε; Matthiä *Gramm.* 1372] — unter der Bedingung dessen (Rothe). Ἥμαρτον wie 3, 23: Sünder gewesen sind. Die Erklärungen, durch welche man die Stelle für die kirchliche Auffassung umdeuten oder vermeintlich mit V. 18 und 19 vereinigen wollte, legen alle in den Text hinein. Dahin gehören die: sind Sünder geworden durch Fortpflanzung (de Wette, Tholuck, Rothe), oder: *peccatores habiti sunt* (griechische Väter, Grotius). Für diese zweite Auffassung wurde gebraucht Gen. 43, 9: ἡμαρτηκὼς ἔσομαι — 49, 32: ἁμαρτωλὸς ἔσομαι — 3 Kön. 1, 21: καὶ ἔσομαι ἐγὼ καὶ ὁ υἱός μου ἁμαρτωλοί — Hiob 9, 39: εἰμὶ ἀσεβής —; allein Sünder sein kann wohl bedeuten: als solcher gelten, behandelt werden, aber nicht sündigen.

V. 13 und 14 sind Zwischensätze, deren Deutung sonst sehr schwankend war. Gewöhnlich (griechische Väter, Rückert, Schott, Olshausen) fand man den Sinn in den Versen: Jene starben nicht nur durch eigene Schuld, da sie ja kein Gesetz hatten, folglich keine Zurechnung Statt hatte; also starben sie auch wegen eines bestehenden Zu-

sammenhangs zwischen dem Geschlecht und dem Stammvater. Diejenigen von diesen nun, welche das ἐφ' — ἥμαρτον richtig auffassten (weil sie Alle gesündigt hatten) fanden in unseren Versen eine Selbstverbesserung des Apostels. Diese wurde entweder in den Partikeln δέ und ἀλλά angenommen (zu übersetzen durch: wiewohl — doch) oder (minder gewöhnlich) dem γάρ die Bedeutung *enimvero* (freilich) gegeben. Diejenigen aber, welche schon in ἐφ' ᾧ — ἥμ. die Vorstellung von der Zurechnung einer fremden Schuld fanden, nahmen in V. 13 f. die Beweisführung, einen erläuternden Beisatz, zu jenen Worten an. Beide aber suchten dem zweiten Satze V. 13 ἁμαρτία — νόμου eine Milderung zu geben, da er zu schroff schien. Daher wurde er entweder als Frage gefasst (Süskind, Meyer: Sünde aber, ist sie bei'm Nichtvorhandensein des Gesetzes von Zurechnung frei? Nein u. s. w.), oder ἐλλογεῖσθαι von nur menschlicher Zurechnung, der eigenen des Sündigenden verstanden (Augustin, Ambrosiaster, Calvin, Beza [*esse non putatur*], Luther, Rückert [da wird Sünde nicht als Sünde angesehen], Usteri, Bretschneider: *quae committerent, non referebant inter peccata).* Aber richtiger wird der Sinn angenommen, welcher in den ganzen Zusammenhang allein passt: die eigene Sünde hat Allen den Tod gegeben. Also nach der richtigen Erklärung des ἐφ' ᾧ u. s. w. enthalten die Verse einen Beweis dafür. So Reiche, Rothe, de Wette (schwankend, wiewohl entschieden den Anderen widersprechend). Der Apostel bezieht sich auf das allgemeine, menschliche Sittengesetz 2, 14. Νόμος hat daher im ersten und zweiten Satze V. 13 verschiedene Bedeutung: mosaisches Gesetz — Gesetz überhaupt. Und die Absicht der Verse ist, zu verhüten, dass sich etwa die Heiden von der Allgemeinheit der Sünde ausschlössen. „Alle haben gesündigt. Denn, wenn es gleich

scheinen könnte, als dürfte die vor dem Gesetze begangene Sünde nicht als Sünde zugerechnet werden, so ist dieses doch geschehen, weil nämlich ein gewisses Gesetz überall unter den Menschen vorhanden war.“ *Δέ* — *ἀλλά* heisst also, wie oben bemerkt wurde: freilich — aber doch. Der Satz *ἀλλ' ἐβασ.* u. s. w. ist nicht der Schlusssatz — dieser ist ausgelassen — sondern die Basis von diesem: „Es muss eine Zurechnung möglich gewesen und geschehen sein; denn der Tod war ja da.“ *Ἄχρι νόμου* entspricht im Folgenden dem *ἀπὸ Ἀδὰμ μέχρι Μωϋσέως*. Die griechischen Väter erklären jene Formel: während und bis zu Ende des Gesetzes, nicht gegen die Wortbedeutung von *ἄχρι* (vgl. *ἄχρις οὗ* Hebr. 3, 13), aber gegen den Sinn und jene parallele Formel. [Chrysostomus *hom.* 10, 97 führt noch andere Erklärungen an, dann fährt er fort: *Τοῦτό μοι δοκεῖ λέγειν, ὅτι τοῦ νόμου δοθέντος ἡ ἁμαρτία ἐκράτει ἡ ἐκ τῆς παραβάσεως καὶ ἕως τότε ἐκράτει, ἕως καὶ νόμος ἦν· οὐδὲ γὰρ δύναται συστῆναι, φησίν, ἁμαρτία, μὴ ὄντος νόμου.*] Die Sünde *ἦν ἐν τῷ κόσμῳ*: Erfolg des *διῆλθε* V. 12. Der Satz wird aus der Genesis oder als anerkannter Geschichtssatz aufgestellt. *Ἐλλογεῖσθαι* Philem. 18. Hier steht es im schlimmen Sinne wahrscheinlich dem *λογίζεσθαι* im Vorigen entgegen. Der Satz ist derselbe mit 4, 15: *οὗ* — *παράβασις*, dieses nur mehr in concreter Bedeutung.

V. 14. „Dennoch herrschte der Tod (aus V. 12 wird vorausgesetzt, dass dieser Sündenstrafe gewesen) von Adam bis auf Moses auch über die, welche nicht gesündigt haben in der Art von Adam's Sünde, welcher ein Vorbild des Zukünftigen, Späteren ist.“ *Ἐβασ.* in dem gewöhnlichen Bilde des Todes, das durch die ganze alte Welt geht, als gewaltsamer und allgemeiner Herrscher: 1 Kor. 15, 26. Hebr. 2, 14 (Weish. 1, 14 *ᾅδου βασίλειον*). Die gewöhnliche Lesart ist *καὶ ἐπὶ τοὺς μὴ ἁμαρτήσ.* — *Ἀδάμ*. Dann sind nicht blos Gewisse aus dieser Periode zu verstehen,

sondern es heisst: auch über solche. Man würde sonst nicht begreifen, nach welcher Vorstellung oder aus welchen Quellen ein Unterschied solcher verschiedenen Sünden gemacht worden wäre. Viele, z. B. Schott und Reiche, verstanden unter den Gesetzempfängern Noa und seine Zeit: Gen. 9, 6. Andere (Theodoret, Beza) die Erwachsenen jener Zeiten, den Kindern entgegengesetzt. Vielmehr also: auch über sie, welche doch u. s. w. Das ὁμοίωμα — Ἀδάμ (ὁμοίωμα: ähnliche Erscheinung 6, 5. 8, 3; ἐπί: unter) bestand darin, dass die Sünde gegen ein ausdrückliches, positives Gesetz begangen wurde, was hier also durch μή in Abrede gestellt ist. Die lateinische Kirche seit Tertullian, Augustin durchaus, und Origenes unter den Griechen lasen den Satz ohne die Negation: καὶ ἐπὶ τοὺς ἁμ., eine Lesart, welche Wetstein, Semler, Griesbach billigten, ohne sie jedoch in den Text aufzunehmen. Der Sinn war derselbe; nur meinte man, Adam habe kein positives Gesetz, sowie das mosaische, empfangen gehabt. Aber bei Adam nahm ja Paulus V. 12 eine wirkliche Zurechnung an. Ob καί vor ἐπὶ τοὺς u. s. w. gelesen werde oder nicht — es spricht nur wenig dagegen — ist zum Sinne gleichgültig. Einige (Chrysostomus, Grotius, Glöckler, Finkh: ὁμ. παρ. sei das Abbild, welches die Sünde von sich selbst in Anderen mache, schon bei der Empfängniss) verbinden ἐβασίλ. mit ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι. Der Sinn bleibt auch hier derselbe, aber hart ist der Ausdruck: ἐβασ. ἐπὶ τῷ ὁμ. τῆς παραβάσ. Μέχρι, nicht von ἄχρι unterschieden (wie Fritzsche *Commentar* 308. Not. gegen Tittmann [*de synon. N. T.* 33 ss.] und And. richtig nachgewiesen hat), schliesst die folgende Zeit, die des Gesetzes, aus. Ὅς — μέλλοντος ist Beisatz, der den Sinn des Nachsatzes zum ὥσπερ u. s. w. V. 12 enthält: ,,Welcher Sünde und Tod einführte, wie der Zweite Gerechtigkeit und Leben in einer neuen Zeit ein-

geführt hat." Ὅς geht bestimmt auf Adam; es ist nicht als eine Attraktion in der Bedeutung des Neutrum zu nehmen und auf alles Vorhergehende zu beziehen. Τύπος Vorbild, in einer fest geordneten Einrichtung; aber hier in einer dem Nachbilde entgegengesetzten Weise. Anders steht es 1 Kor. 10, 6 u. 11. Phil. 3, 17, in moralischer Bedeutung: ein warnendes Beispiel. Das Entsprechende heisst ἀντίτυπα Hebr. 9, 24 (auch im himmlischen Leben), anders 1 Petr. 3, 21 (von etwas Gegenwärtigem). Auch τοῦ μέλλοντος ist nicht Neutrum (Erasmus, Beza, Geissler: an ihm sollte man sehen, was geschehen werde), sondern ὁ μέλλων ist ὁ δεύτερος, ἔσχατος Ἀδάμ 1 Kor. 15, 45. 47, bei den Juden הָאָדָם הָאַחֲרוֹן; aber nicht der gegenwärtig noch Zukünftige (Fritzsche), sondern der, der es damals war. Es ist also keine Beziehung auf die Parusie hier zu finden. „In ihm stellt sich der zweite Urmensch dar, — ein Vorbild seines Geschlechtes, aber in der entgegengesetzten Weise."

V. 15—17: die einzige Stelle des Briefes, in welchem einige Kunst sichtbar ist, aber doch auch nicht rabbinische, sondern mehr die Kunst eines lebhaften, geistreichen Schriftstellers. Sie wird lediglich getragen durch die Begeisterung für diese neue, christliche Sache. Die Auslegung schwebt bei den meisten Erklärern im Dunkeln; Reiche giebt dem Apostel selbst Unklarheit Schuld. Entschieden zu verwerfen ist die Ansicht (Morus, vgl. Tholuck), dass die Verse 15—19 ganz dasselbe in neuen Wendungen gäben. V. 15 ist der allgemeine durch das vorhergehende ὅς — μέλλοντος veranlasste Satz (de Wette), dessen Erweise V. 16 und 17 folgen. (Ganz störend würde es sein, wenn man V. 16 mit Rothe und Tholuck in Parenthese nehmen wollte. Beide meinten, V. 15 enthalte etwas Anderes als das Folgende, einen quantitativen Unterschied.) Also ist der Sinn: Weit grösser ist das Heil der neuen Zeit als

das Unheil der alten gewesen war. Dort nämlich trat das Elend allmälig verderbend ein, hier aber das Heil in einem mächtigen, allgemeinen Akte. Und (V. 17) nicht blos als Wiederherstellung des Zerstörten, sondern als Verherrlichung. Gewiss ist dieses der paulinische Gedanke gewesen. Freilich hat der Apostel oft gerade die Hauptbegriffe weggelassen; aber diese Kürze ist uns Beweis, dass es ihm weniger um die Form zu thun gewesen. Uebrigens denkt er zunächst unter dem erschienenen Heile an Gerechtwerden, dann an Gerechtmachen.

V. 15. „Aber nicht wie die Sünde, so ist auch die Gunst." Der Gegensatz ist nicht genau ausgedrückt. Eigentlich stehen sich entgegen παράπτωμα und δικαίωμα, χάρισμα und ὑστέρημα oder πτῶμα. Man kann annehmen, dass dem Apostel kein vollkommenes Oppositum zu χάρ. gegenwärtig gewesen sei. Also entweder zu fassen: nicht wie die Folge der Sünde (παρ. für τὸ ἐκ παραπτ.), so war auch das Heil; oder: nicht wie die Sünde wirkte (sc. ἐστι = ἐνήργει), so war auch das Heil. Παράπτ. von der Ursünde Weish. 10, 1, und stehend wurde hieraus der Ausdruck *lapsus Adami*; richtig, insofern das Wort auch hier nicht blos ein einzelnes Vergehen bedeutet, sondern ein für den Thäter und für das Geschlecht bleibendes, erfolgreiches. Χάρισμα, wie 6, 23. 11, 29, in äusserlicher Bedeutung, s. v. a. δωρεὰ χάριτος, δώρημα V. 16: Segnung aus göttlicher Huld. Viele nahmen den Satz als Frage (Heumann, Rosenmüller, Stolz) gegen den Sinn; denn die Antwort müsste dann bejahend sein: beide müssen einander gleich sein; V. 17 würde geradezu widersprechen. Das Folgende εἰ γάρ u. s. w. stellt das als innerlich nothwendig dar, was er eben geschichtlich ausgesprochen hatte. Εἰ also logische Partikel, s. v. a. ἐπεί *quod si,* aus etwas Bestehendem, Anerkanntem schliessend. „Da ja so Viele gestorben sind durch die Sünde des Einen: um wie

viel mehr ist reich geworden, oder hat reichlich gewirkt für Viele (an Vielen) die Huld Gottes und die Gabe aus der Huld des Einen Menschen Jesus Christus?" Er meint, die Menschen vermöchten nicht so viel im Verderben, als Gott im Segnen. *Οἱ πολλοί* nicht *plerique* (Grotius, mit Ausnahme von den Männern der Sage, Henoch, Elia), aber auch nicht geradezu soviel der Wortbedeutung nach als *πάντες*, wenn gleich der Sinn derselbe ist. Es sind: so viele, dem Einen entgegengesetzt Matth. 20, 28. 26, 28. *Ἀπέθανον* auch hier nicht: wurden sterblich, verfielen dem Tode, sondern: starben wirklich, so dass man wie in *θάνατος* das gesammte Sündenelend mitzudenken hat. Tholuck und Beza: *perire.* *Ἐπερίσσευσε* als etwas Geschlossenes zu nehmen: reich gewesen sein oder gewirkt haben. Denn *περισσεύειν* kann Beides bedeuten: reichlich sein und reichlich wirken (V. 20; oben 3, 7). *Πολλῷ μᾶλλον* ist nicht ein logisches Mehr, wie V. 9. (Chrysostomus [*hom.* 10, 98] *πολλῷ εὐλογώτερον*, Meyer, Fritzsche): um wie viel mehr ist anzunehmen, sondern: in wie grösserem Masse. So auch die Meisten: Reiche, Rückert. Neben einander stehen: Gottes Huld und Christi Huld (2 Kor. 8, 9. 13, 13. 1 Tim. 1, 14), diese als das Ausführende, Concrete von jener, die das Abstrakte ist; daher der Zusatz *ἐν χάριτι*, was mit *δωρεά* verbunden s. v. a. *χάρισμα* ist, nicht aber *δωρεὰ χάριτος* Eph. 3, 7. De Wette zieht mit Unrecht *ἐν χάρ.* u. s. w. zu *ἐπερ.* [,,so hat sich um so viel mehr Gottes Gnade und Geschenk durch die Gnade des einen Menschen Jesus Christus auf die vielen verbreitet."] Allein dann wäre *δωρεά* zu sehr von Gottes Namen getrennt und stünde zu matt (Rothe, Tholuck). *Εἷς ἄνθρ.* d. i. Christus, im Gegensatz zu V. 12. Ist hier nun gleich unter *ἄνθρωπος* mehr ein Menschenhaupt als ein einzelner Mensch zu verstehen, und hat auch keineswegs das Wort von Christus ge-

braucht eine herabsetzende Bedeutung: so zeigt doch immer auch unsere Stelle, dass der apostolische Geist die Idee der wahren und vollen Menschheit Christi nicht verloren hatte und vereinbar fand mit der idealen Anschauung.

Nun wird V. 16 u. 17, wie gesagt, dieses eben ausgeführt, was V. 15 ausgesprochen war, das Grössere im Heile als im Unheile, wie es die beiden Epochen hereingebracht hätten: allmälig — mächtig; verderbend — verherrlichend. Die Idee in der Stelle, an welche wir uns allein zu halten haben, ist die Herrlichkeit der christlichen Anstalt. Es ist bei der Künstlichkeit der Argumentation die Kürze, das schnell Abbrechende der Schreibart zu bemerken, womit der Apostel selbst das, was er so sagt, als Nebensache bezeichnet. *Καὶ οὐχ — δώρημα* umfasst Vorder- und Nachsatz. Gewöhnlich wird jener als unvollständig genommen und mannichfach ausgefüllt. Das Nächste würde *γενόμενον* sein oder blos *τό* vor *διά* (Beza: *illud quod introiit per* etc.): „und nicht gleich dem, was erfolgt ist durch des Einen Sünde," oder besser *κατάκριμα* (auch Luther) oder *θάνατος*; nur nicht mit Fritzsche *τὸ παράπτωμα* [*καὶ οὐχ ὡς δι' ἑνὸς ἁμαρτ. τὸ παράπτωμα ἐγένετο, οὕτω καὶ τὸ δώρημά ἐστιν*], was nicht zu *δι' ἑνός* passend einen ungenauen Gegensatz geben würde, wie er V. 15 ist. Luther hat, wie Tholuck richtig bemerkt, mit grosser Freiheit übersetzt: Und nicht ist die Gabe allein über Eine Sünde, wie durch des einigen Sünders einige Sünde alles Verderben. Aber man kann den ersten Satz als ganz vollständig nehmen — so Rothe und Meyer. „Das Geschenk ist nicht der Art, wie von einem Sünder," d. i. das Geschenk anscheinend nicht demgemäss, dass es durch Einen Sünder nöthig geworden wäre. So hat Paulus selbst wohl hier darauf hingedeutet, dass das Verderben der ersten Periode nicht mit einem Male — mächtig, durch Vergiftung der Menschenmasse,

sondern allmälig entstanden sei. Statt der rec. ἁμαρτήσαντος, die äusserlich beglaubigter ist, findet sich oft ἁμαρτήματος, jedoch ist es in keinen Text aufgenommen worden. Zum Sinn ist Beides gleich; ἁμαρτήματος hat man wohl geschrieben wegen der Gleichmässigkeit mit δώρημα. Aber zu δώρημα ist zu suppliren ἐγένετο. Δώρημα s. v. a. V. 15 δωρεὰ ἐν χάριτι und χάρισμα. „Denn das Strafurtheil wurde von Einem her zum Gerichte, die Huldsegnung aber aus vielen Sünden zum Gerechtmachen." Die Antithese von ἐξ ἑνός und ἐκ πολλῶν macht die Stelle dunkel. Aber gewiss ist jenes der Sinn: das Verderben drang allmälig ein, das Heil tritt mit einem Male ein. Δικαίωμα dem κατάκριμα entgegengesetzt ist hier also ohne Zweifel das Gutheissen, Gerechterklären, aber nicht von Sündenerlass zu verstehen, was in der ganzen Stelle nicht Statt hat. Wegen des guten Geistes in dieser neuen Zeit ist es zu jener Erklärung gekommen. Aeltere protestantische Theologen, Calvin, neuerlichst Rothe wieder meinten, δικαίωμα sei Genugthuung, die dem Rechte geschieht, *satisfactio;* nach Aristoteles *ad Nicom.* 5, 10 ein ἐπανόρθωμα τοῦ ἀδικήματος. Aber es ist ja hier von einem göttlichen Akte die Rede. Κρίμα und κατάκρ. sind hier eigenthümlich entgegengesetzt: κρίμα ist das Strafurtheil über Einen, κατάκρ. ist das allgemeine Urtheil über das Geschlecht. So auch die gewöhnliche Erklärung. Ἐγένετο εἰς κατάκρ. und εἰς δικ. wie 1 Kor. 15, 45: εἰς ψυχὴν ζῶσαν — εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν. Es bleibt dieselbe Auffassung; wenn man mit Rothe nach τὸ μέν, τὸ δέ mit Komma interpungirt. Wie im ersten Satze, so ist auch bei'm zweiten und dritten zu suppliren ἐγένετο. Ἐξ und ἐκ müssen auf gleiche Weise genommen werden; nicht durch (Fritzsche: ἐξ ἑνός *idem h. l. valet, quod* δι' ἑνός), sondern von — her. Gleichgültig ist, ob man ἑνός in ἐξ ἑνός als Masculinum oder als Neutrum nimmt (V. 18); die Bestimmung hängt vielmehr

davon ab, ob man ἁμαρτήσαντος oder ἁμαρτήματος liest. Χάρισμα und δικαίωμα müssen sich so zu einander verhalten, wie κρίμα und κατάκριμα. Also muss jenes ein einmaliger göttlicher Akt, dieses eine bleibende Segnung bedeuten, eine Anstalt zur Segnung; ,,von vielen Sünden her,“ sodass also diese zu sein aufhören. Die Heilsanstalt trat ein Mal ein, und machte alle Sünden gut.

V. 17. Den Gedanken, in der neuen Zeit erfolgt nicht nur Wiederherstellung, sondern Verherrlichung, macht wieder die Antithese deutlich vom Herrschen des Todes und Herrschen im Leben. Γάρ hat in jedem Falle, wie auch der Sinn des Verses gefasst werde, nicht erklärende oder beweisende Bedeutung, sondern fortschreitende, indem es sich auf den allgemeinen Satz V. 15 bezieht, den vom Vorzüglicheren, Glänzenderen des Heils als des Unheils. ,,Und hat ferner nun der Tod geherrscht durch Eines Sünde um des Einen willen, so werden um so viel mehr nun diejenigen, welche die Huld und das Geschenk der Gottgefälligkeit reichlich empfangen, im Leben herrschen durch den Einen Jesus Christus.“ Neben einander stehen τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι und διὰ τοῦ ἑνός. Jenem entspricht οἱ τὴν — λαμβάνοντες. Es bezeichnet also das Erste den Grund, das Zweite den Urheber. Und wir sehen aus jenem Gegensatze, dass δικαιοσ. hier die gottgefällige Gesinnung bedeutet. Indessen findet sich bei'm τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι eine grosse Verschiedenheit der Schreibart. Griesbach empfiehlt die Lesart ἐν ἑνὶ παραπτ. [und sie ist von Schott aufgenommen], Lachmann liest (ἐν τῷ) ἑνὶ παραπτ. Aber das τοῦ ἑνός konnte neben dem διὰ τοῦ ἑνός tautologisch scheinen. Eine Sünde und Ein Sünder bedeutet übrigens in der ganzen Stelle dasselbe. Ὁ θάν. ἐβ. wie V. 14. In der Formel ἐν ζωῇ βασ. bedeutet ἐν ζωῇ nicht blos ζῶντες, sondern: im himmlischen Zustande, in welchem sie am Leben

Christi Theil nehmen sollen V. 10. Βασιλεύειν, das Bild — denn besonders hier wäre es ja unmöglich, das Wort eigentlich zu nehmen — ist vielleicht nicht unmittelbar von dem jüdischen Mitherrschen mit dem Messias hergenommen Matth. 19, 28. Apok. 5, 10. 22, 5, sondern vom Namen Christus. Aber es bedeutet bei Paulus überhaupt die Theilnahme an der Herrlichkeit Christi: 1 Kor. 4, 8. 2 Tim. 2, 12. Περισσεία (2 Kor. 8, 2.) — dem περισσεύειν V. 15 entsprechend — überaus Grosses, ohne die Bedeutung des Ueberflüssigen. Χάρις und δωρεὰ δικαιοσ. wie V. 15. χάρις und δωρεὰ ἐν χάριτι. Die Umschreibung durch δωρεὰ δικαιοσ. statt δικαίωμα wählt er wahrscheinlich, weil δικαίωμα V. 16 anders gebraucht worden war. Πολλῷ μᾶλλον hat hier (Tholuck, Flatt, Rückert, wogegen de Wette), anders als V. 15, logische Bedeutung. Demnach nicht: um so mehr werden herrschen, sondern: um so mehr ist anzunehmen, dass sie herrschen werden.

V. 18 und 19 sprechen den Gesammtsinn der Stelle aus, welcher mit V. 12 abgebrochen, im übrigen Theile der Stelle mehr vorausgesetzt war. „In einem Weltalter hat Verurtheilung, Unheil vorgeherrscht, im andern soll das Heil herrschen (V. 18); darum (V. 19), weil dieses das Zeitalter des Guten, jenes das des Bösen ist.“ Gewaltsam hat die herrschende Deutung der lateinischen Kirche bis auf unsere Zeiten auch hier die Vorstellung von Erbsünde und Imputation fremder Schuld hineingetragen. Ἄρα οὖν in der klassischen Sprache nicht am Anfange der Sätze (Tholuck), bei Paulus gewöhnliche Formel, in welcher er verstärkend zusammenfasst, hier also zu dem Gedanken des 12. Verses zurücklenkt: 7, 3. 25. 8, 12. 9, 16 u. 18. Gal. 6, 10. Zu bemerken ist wieder die Kürze des Ausdrucks: „Wie durch Eine Schuld Elend kam über alle Menschen, so durch Eines Gutsein Gottgefälligkeit zum Leben

über Alle.“ Die Stelle ist aus V. 16 zu vervollständigen, im ersten Satze hinzuzudenken *τὸ κρίμα ἐγένετο* (Reiche, Rückert, Fritzsche), im zweiten *τὸ χάρισμα γενήσεται* oder *ἐγένετο*. Zu unbestimmt de Wette und Winzer: *ἐγένετο, ἀπέβη* (es gerieth). *Δι' ἑνός* gewiss hier als Neutrum zu verbinden mit *παραπτ.* Die gewöhnliche Erklärung nimmt *ἑνός* als Masculinum, wogegen richtig de Wette sich gegen Koppe und Tholuck erklärt. Auch Fritzsche will es wegen V. 17 *διὰ τοῦ ἑνός* als Masculinum betrachten. *Κατάκριμα* wie oben allgemeines Elend, *δικαίωμα* aber, anders als V. 16, entgegengesetzt dem *παράπτωμα* (Reiche, Rothe), also s. v. a. *ὑπακοή* V. 19 (Luther, Calvin, altprotestantische Kirche, Usteri [*Lehrbegr.* 257], Rothe, welche an den Tod Jesu denken), jedoch nicht blos von einer einzelnen, rechten, guten Handlung — vgl. *δικαιώματα* AG. 19, 8 — zu verstehen, sondern Tugend, Tugendhaftigkeit zu übersetzen. *Παραπτ.* wie V. 15. *Δικαίωσις ζωῆς*, vgl. V. 21 *δικαιοσύνη εἰς ζωήν*, Erklärung für gottgefällig, um dadurch zum Leben (*ζωή* entg. *κατάκριμα*) zu gelangen.

V. 19. „Darum diese Segnung, weil es die Periode des Guten ist, wie jene die des Bösen war.“ *Παρακοή* und *ὑπακοή* wie V. 18 *παράπτωμα* und *δικαίωμα*, unrechtes und gutes Handeln. *Παρακ.* Ungehorsam und Unrecht des Lebens 2 Kor. 10, 6. Hebr. 2, 6. *Ὑπακ.* Hebr. 5, 8. Alle menschliche Tugend erschien der frommen Denkart als Gehorsam. Die besondere Erlösungsthätigkeit (*obedientia activa* oder *passiva*) bedeutet *ὑπακοή* nie bei dem Apostel. [Unsere Stelle war klassisch in der Kirche zum Erweis der Zurechnung einer *obed. act.* und *pass.*, vorzüglich aber der ersteren. Vgl. Winzer *de obedientia Christi activa* Lips. 1825.] *Καθίστασθαι* kann nicht bedeuten (griechische Väter) dafür erklärt, behandelt werden, ohne es zu

sein; — was überdiess dennoch nicht den gewöhnlichen Begriff von Zurechnung fremder Schuld und fremden Verdienstes geben würde, nur die Theilnahme an dem durch die beiden Menschenhäupter Bewirkten. Auch heisst es zu bestimmt *ἁμαρτ.* und *δικ.*, nicht *ὡς ἁμ.* und *δικ.* Also: dargestellt, gezeigt werden, sich zeigen (Jak. 4, 4. 2 Petr. 1, 8. 2 Kor. 5, 21: *δικαιοσύνην γίγνεσθαι*), nämlich in ihrem ganzen Leben (de Wette, Tholuck), nicht in ihrem Geschicke (Fritzsche: sind in ihrer Strafe als Sünder erkannt worden). Das Futurum im zweiten Satze ist gewöhnlich auf das jenseitige Leben bezogen werden, wie V. 17 *βασιλεύσουσι*, oder wie von Origenes auf eine dereinstige, allgemeine Wiederherstellung im Geisterreiche. Aber die Frage über die Apokatastasis ist hier ganz unnöthig. (Ausführlich handelt über diese und Rothe's verwandte Auffassung Tholuck S. 289.) Denn entweder bedeutet das Futurum das Fortwährende, oder es führt den Schluss ein: es muss so geschehen. *Οἱ πολλοί* wie V. 15 Alle; eine Hindeutung, dass der neue Geist der Zeit, — denn nur von diesem spricht der Apostel — ein solcher sein werde. Tholuck meint, der Apostel spreche nur bedingungsweise [nämlich unter Voraussetzung des Glaubens, wobei es freilich immer noch den Anschein behält, als ob der Apostel die Möglichkeit des Glaubens bei Allen voraussetze, und diese zu leugnen ist ja auch kein Grund S. 228.]. Unbestimmt lässt unsere Stelle, wie dieses Werden durch Eines Schuld und Tugend zu verstehen sei. Aber der Begriff der Erbsünde, der Nothwendigkeit des Bösen, wird schon durch den Gegensatz aufgehoben; es müsste ja dann auch das Gute der zweiten Periode nothwendig sein. Vielmehr nur ein Geist, ein schlimmer und guter, der durch beide Perioden hindurchgeht; daher auch das Geschick der ersten Menschheit ein wohlverdientes. Also Alles zusammen: Eine ganz

neue Zeit, Welt, ist mit Christus hereingetreten, mit dem neuen Geist auch göttliche Beseligung, und die Menschen konnten nicht so viel verderben, als Gott gut mache, verherrliche.

V. 20 und 21 Beisatz vom mosaischen Gesetz. Es war nöthig, von dessen Bestimmung Etwas beizufügen, da es als göttliches galt, und doch eine gesammte Menschenperiode vor Christus als der Sünde und dem Elende verfallen dargestellt worden war. „Durch das Gesetz, welches zwischen hineinkam, sollte nur die Sünde gemehrt werden," d.i. nicht mehr Sünde geschafft 7, 7. 8, 2. 1 Kor. 15, 56, sondern mehr Handlungen als Sünde dargestellt und zugerechnet. Aber dieses gewiss nicht, um die Strafe schärfen, verstärken zu können, sondern, damit sich die Sündigenden mehr als solche erkannten; also damit sich das Bedürfniss der Erlösung, des Heiles mehrte. Dasselbe oben 4, 15: νόμος ὀργὴν κατεργάζεται. Von einer andern Seite, aber wohl vereinbar mit unserer Stelle, heisst es von der Bestimmung des Gesetzes Gal. 3, 19, sie habe darin bestanden, die Sünde zu beschränken, zu bändigen, nämlich als äusserliche Macht. Auf historischem Standpunkte nehmen es die meisten Neueren — also nicht blos die Prädestinatianer; de Wette ausführlich, unterscheidend Gott an sich und Gott in der Weltgeschichte — ganz hart so, das Sündethun habe sich mehren sollen. Aber (vgl. zu 4, 15) Paulus sagt Kap. 7 u. 8 selbst, wie er hierbei denke: nämlich das Gesetz, eine gute Gottesanstalt, bewirke dieses in der verdorbenen Menschennatur, welche durch das Gesetz nicht abgeholfen werden könne. Παραπτ. und ἁμαρτ. nicht im Begriff unterschieden, jenes das Einzelne, dieses das Ganze. Παρεισ., dem εἰσῆλθεν V. 12 entgegengesetzt und wie entsprechend (auch sonst heisst es von Christus εἰσῆλθε): kam dazwischen herein, zwischen die beiden grossen Anstal-

ten, Perioden; Luther: ist neben eingekommen; Meyer: kam noch zur Sünde dazu; aber dieses würde zu unehrenhaft vom Gesetze gesagt sein. Schlimme Bedeutung, wie Gal. 2, 4, hat hier das Wort nicht; so meinten Origenes und Semler, indem sie νόμος vom Gesetze des Leibes verstanden 7, 23. Ganz dasselbe ist προσετέθη Gal. 3, 19. Aber allerdings liegt im Wort und Sinn der Begriff des Vorübergehenden. Diess erkannten schon die griechischen Väter. [Oecumenius in der ganzen Erörterung über diese Stelle, dann auch mit ausdrücklichen Worten: τὸ δὲ παρεισῆλθεν τὸ πρόσκαιρον αὐτοῦ δείκνυσιν.] Ἵνα braucht nicht blos vom Erfolge zu stehen (consecutiv), sondern kann wirklich vom Endzweck verstanden werden (final). Es war göttliche Absicht bei dem Gesetze, dass sich die Sünde, d. i. die gefühlte Schuld mehrte; Grotius, Tholuck: das Gebiet der Sünde erweiterte. — Rothe und Tholuck setzen οὗ u. s. w. in Parenthese; aber es ist vielmehr Hauptsatz, Basis für V. 21: „Wo aber die Sünde sich gemehrt hat, ist die Gnade überreich, d. i. also: desto herrlicher zeigt sich diese, macht sich fühlbar. Unnöthig ist es (Grotius, de Wette, Fritzsche), οὗ als Zeitpartikel zu nehmen. Ὑπερπερισσεύειν: überreichlich Statt finden, nämlich hier über die Sünde hinausgehend, sie übertreffend, nach V. 15. Oder das ὑπέρ steigert nur einfach (de Wette): überaus (Fritzsche: *redundare*). Vgl. 2 Kor. 8, 4. 1 Tim. 1, 14: ὑπερπλεονάζειν.

V. 21 wiederholt, was eben V. 18 und 19 gesagt war, hier den Begriff der Gnade noch mehr hervorhebend: vorher habe nur Sünde und Tod geherrscht, nun herrsche Gerechtigkeit und Leben als Gnade. Er redet von einer Herrschaft der Sünde im Tode, wie V. 14 u. 17, aber einfacher: ὁ θάνατος ἐβασ. Indem der Tod herrscht, äussert die Sünde ihre Macht. Der Ausdruck ἐν τῷ θανάτῳ ist stär-

ker als εἰς τὸν θάνατον, dieses entsprechender dem folgenden εἰς ζωήν. Luther übersetzt, als ob er εἰς θ. gelesen hätte: zu dem Tode. Statt ἡ δικαιοσύνη βασ., was den geraden Gegensatz zu ἡ ἁμ. ἐβασ. abgeben würde, setzt Paulus ἡ χάρις διὰ δικ., weil er diese Idee der Gnade im Verse hervorheben wollte. Daher bedeutet δικ. hier bestimmt, im Gegensatze zu ἡ ἁμαρ., den gottgefälligen, rechten Lebenszustand. „Durch diesen, ihn schaffend, ist die Gnade mächtig zum ewigen Leben,“ nämlich es zu treiben und zu fördern. Mit der Formel διὰ Ἰησ. Χρ. schliesst der Apostel gern alle Erörterungen über das christliche Heil.

Kap. 6. Hier nun handelt er ausführlich von V. 1—8, und V. 11 von der christlichen Verpflichtung zum sittlich Guten. Denn nachdem er von 5, 12 an den Gedanken ausgeführt hatte, dass diese christliche Periode die der Gerechtigkeit sei, schien es ihm nöthig, die Vorstellung abzuhalten, als sei dieses etwas Nothwendiges, von Aussen Hineinkommendes, Angeschaffenes oder Angerechnetes, nicht eine freie Sache, welche aus dem neuen Geiste hervorginge. Insbesondere schien der Ausspruch 5, 20 einer Misdeutung fähig zu sein, derselben, welche schon 3, 8 [S. 92] erwähnt worden war, dort als eine wirklich schon eingetretene: man habe keine Pflicht mehr zu üben, ja durch das Sündigen werde Gottes Gnade verherrlicht. Die augustinische Lehre, d. i. die Uebertreibung der christlich-sittlichen Bescheidenheit, dass in der christlichen Welt alles Gute göttlicher Zwang sei und dem Nichtguten das Verdienst Christi zugerechnet werde, hat diesen Abschnitt nicht gehörig beachtet. Augustin selbst hat in seinen früheren Schriften ganz andere Gedanken als in seinem späteren System ausgesprochen. — Bemerkenswerth ist nun, wie Paulus diese sittliche Verpflichtung in der christlichen Welt gerade auf das Beides baut, wovon Misdeutung Statt finden konnte oder auch Statt gehabt hatte,

auf die Kraft des Todes Jesu, und auf die Aufhebung des Gesetzes. Nämlich V. 1—13: im Tode Jesu, wie in seiner Auferstehung, liege Aufforderung zum Guten, ja eine sittliche Nothwendigkeit, dasselbe zu thun; V. 14—8, 11: die Freiheit vom Gesetze allein vermöge das Gute in uns zu schaffen, das Gesetz habe es nicht vermocht. Jener erste Gedanke, so gewendet, dass Tod und Auferstehung Christi Symbole von sittlicher Bedeutung seien, ist bei Paulus sehr bedeutend. Er fasst hierin die gefühlten und wahrgenommenen sittlichen Einflüsse jener Ereignisse zusammen. Wie die Person Christi stellvertretend sei für die Menschheit, so galten dem apostolischen Geiste auch die vornehmsten Ereignisse und Schicksale desselben. Also ist der Gedanke: „die Menschen müssen sich in Tod und Auferstehung Christi ansehen als gestorben ihrem früheren, schwachen und verdorbenen Leben und erhoben zu einem neuen, geistig himmlischen (2 Kor. 5, 15 bis zu Ende, Eph. 2, 5. 6. Kol. 2, 12. 1 Petr. 2, 24).

V. 1. *Τί οὖν ἐροῦμεν*, wie oben 3, 5 [S. 89], sich selbst oder Anderen Etwas einwerfend. „Aber liegt nun hierin, folgt nun hieraus?“ *Ἐπιμενοῦμεν*: Sollen wir etwa sogar u. s. w. Das Verbum steht sonst immer im guten Sinne 11, 22. Kol. 1, 23. 1 Tim. 4, 16. Die neuere Kritik — [Griesbach in der Leipz. Ausg., Lachmann, Fritzsche, Schott] — zieht den äusserlich sehr beglaubigten Conjunctiv *ἐπιμένωμεν* vor (Mark. 12, 14. *δῶμεν*), der den gewöhnlichen Sinn geben würde. *Ἵνα ἡ χάρις* u. s. w. deutlich hinweisend auf V. 20. „damit Gott Anlass habe, recht Unwürdiges zu beseligen.“

V. 2. Paulus lässt sich nicht auf die Lösung dieses Misverständnisses ein. Sie war leicht; denn er hatte ja nur vom vorchristlichen Zustande gesprochen, und in der neuen Heilszeit ist die Bedingung der Gnade immer nur der Glaube.

Vielmehr geht er sogleich auf die unbedingte sittliche Verpflichtung im Christenthum über. Er antwortet: „Gewiss nicht (3, 3. 6, 31); die wir (οἵτινες *quippe qui* 1, 25. 32) der Sünde abgestorben sind, wie könnten wir noch in ihr leben?" Ἀποθανεῖν und ζῆν hat verschiedene Bedeutung, jenes faktische, dieses moralische: „welche gelten als Gestorbene, oder: welche das Symbol Gestorbener angenommen haben, wie sollten wir es nicht wirklich sein? Πῶς Gal. 4, 9: mit welchem Rechte oder Muthe? Ἀποθ. τῇ ἁμ. von διὰ τῆς ἁμαρτίας ἀπ. (womit es Flatt, Semler, Rosenmüller: um der Sünde willen, durch Sünde elend werden [5, 16. Kol. 2, 13] für gleichbedeutend halten) wohl zu unterscheiden. Die Formel bedeutet: kein Leben, keine Kraft mehr für die Sünde haben, dasselbe mit 1 Petr. 2, 24: ἀπογίγνεσθαι τῇ ἁμαρτίᾳ, eben so τῷ νόμῳ ἀποθν. 7, 4. Gal. 2, 19, wofür ἀπὸ τοῦ νόμου ἀποθν. steht Kol. 2, 20. Da das Bild ganz nur in Beziehung auf den Tod Jesu als heiliges Symbol entstanden ist, gehören zwar die platonischen Reden [*Somn. Scip.* 1, 13. Porphyr. *Sentent.* 221. M. Antonin. 7. Cic. *Tuscc. Q.* 1, 31] von der Tugend als geistigem Tode nicht hierher — was Reiche gut gegen Grotius, Elsner, Wetstein und Koppe bemerkt hat —; doch würde jenes Bild nicht entstanden sein, wenn nicht schon in der sittlichen Sprache der Tod bisweilen eine solche Bedeutung gehabt hätte.

Nun wird dieser Gedanke so ausgeführt: V. 3 — 5 erklärt jenes ἀπεθάνομεν: sie seien gestorben, nämlich sie hätten sich dafür erklärt, in der Taufe verpflichtet, und zugleich seien sie auferstanden, denn diess sage das Symbol der Taufe. V. 6 — 10 wird die Bedeutung dieses Sterbens und Lebens mit Christo geschildert, und V. 11 — 13 die ermahnende Anwendung hinzugefügt. Ἢ (3, 29) ἀγνοεῖτε, unten wieder 7, 1, eine neue Seite hervorhebend; abwechselnd,

nur in mehr tadelnder Weise das ἢ ἀγ., mit οὐκ οἴδατε V. 16 oder ἢ οὐκ οἴδατε [1 Kor. 6, 2. 9. 16. 19]. Jedoch folgt aus dieser Formel nicht, dass diese Symbolik der Taufe auf Tod und Auferstehung Jesu schon überhaupt oder in der paulinischen Gemeine bekannt gewesen sei. „Dass wir Alle, die wir (ὅσοι 8, 14) auf Christum Jesum getauft sind, es auf seinen Tod worden sind?" d. h. nicht nur, wie Grotius wollte, dass der Sinn der Taufe eine Beziehung auf den Tod Jesu habe, oder (ältere protestantische Theologen, Usteri, Tholuck), dass die Taufe eine Gemeinschaft mit dem versöhnenden Tode Jesu gebe, sondern (griechische Väter) im Ritus eine Hinweisung, ein Abbild vom Tode und der Auferstehung Jesu liege: wie begraben und herausgeführt aus der Gruft, so geschieht mit uns bei der Taufe. Auch V. 4 erklärt, und noch ausdrücklicher, die Taufe als Symbol dessen, was Christo geschehen. Vgl. Gal. 3, 27. Kol. 2, 12. 3, 1. Εἰς Χριστόν diess bei Paulus die gewöhnliche Taufformel, auch Gal. 3, 27. Sie wechselt ab mit εἰς τὸ ὄνομα Χριστοῦ AG. 8, 16. 19, 3 — 5; ἐπ' ὀνόματι AG. 2, 38; ἐν τῷ ὀνόματι 10, 48; εἰς ὄνομα 1 Kor. 1, 13 und in der Taufformel Matth. 28, 19. So εἰς τὸν Μωϋσῆν 1 Kor. 10, 2. Nicht blos aber bedeutet εἰς in Beziehung, mit Rücksicht auf ihn (gewöhnliche Erklärung, auch bei Meyer und Tholuck), sondern ihm anzugehören getauft werden. Χριστ. Ἰησ. unten wieder V. 11 und 23, wiewohl hier Ἰησοῦν kritisch zweifelhaft ist; immer in gewichtvollem Stile sind beide Namen gebraucht. Εἰς τὸν — αὐτοῦ ist also eben so zu nehmen, wie εἰς Χρ. Ἰησ., nicht mit Rückert: in den Tod Jesu Christi eingetaucht werden; auch wohl nicht, was mehr sagen würde: für diesen Tod, d. i. um ihn zu sterben. Sondern: um diesem Tod anzugehören, oder dass er uns angehöre, der unsere sei.

V. 4. In der Taufe sei das Bild des Todes gegenwärtig

und — setzt er sogleich hinzu und erweist dieses noch ausdrücklich V. 5 — auch das Bild von Auferstehung und neuem Leben, im Untertauchen und Hervorgehen (*κατάδυσις*, *ἀνάδυσις*). Der veränderte Ritus — die griechische Kirche hat die *immersio* beibehalten [*Conf. orthod.* 1, 9. 102, in des Herausg. *libris symbol. eccles. orientalis* 172] — macht die paulinische Darstellung dunkel. Einfacher wird die Taufe als Symbol der sittlichen Reinigung von Paulus selbst dargestellt Eph. 5, 26. Tit. 3, 5, auch der Reinigung durch Sündenvergebung *ἀπολούεσθαι* 1 Kor. 4, 11 vgl. AG. 22, 16. *Eἰς τὸν θάνατον* mit der gewöhnlichen Erklärung (Luther: die sind in seinen Tod getauft) zu *συνετάφημεν* zu ziehen. Wenige nur wie de Wette, Fritzsche, Tholuck verbanden es mit *βαπτίσματος*. Hier hat also *εἰς τὸν θ.* eine andere Bedeutung als V. 3: begraben in den Tod oder für den Tod, d. i. um wirklich gestorben zu sein. *Ἵνα* braucht auch hier nicht blos den Erfolg zu bedeuten, sondern den Endzweck. Das negative Gute, das Abgestorbensein, hat seinen Endzweck im positiven Guten, in einem höheren Leben. „Damit wir dann, gleichwie Christus von den Todten auferweckt worden ist durch des Vaters Macht, auch ein neues Leben führen.“ Im *ἐγείρεσθαι* liegt hier zugleich der Begriff des neuen, himmlischen Lebens Christi, vgl. *συζῆν αὐτῷ* V. 8. Darum wird auch wohl das Wort *δόξα* für göttliche Macht, die ihn auferweckt habe, gebraucht, weil in ihm der Begriff göttlichen Lebens inne liegt; wenngleich *διὰ τῆς δόξης θεοῦ* nicht (Beza, Bretschneider) soviel ist als *εἰς δόξαν* 15, 7. Sonst wird die *δύναμις θεοῦ* genannt als Christum auferweckend 1 Kor. 6, 14. Eph. 1, 19. Aehnlich (doch nicht von jenem Akte) *κράτος τῆς δόξης* Kol. 1, 11. Die Sprache des Alten Testamentes gebraucht *δόξα* öfters für *δύναμις*, um das hebräische כָּבוֹד zu bezeichnen: Jes. 12, 2. 45, 24. Immer aber ist Gott die Ursa-

che der Auferstehung Christi: 4, 24. 8, 11. Dieser Beisatz war aber hier nicht nöthig, da ja auch unsere sittliche Auferstehung, das Abgebildete in der Taufe, Gott beigelegt wird, der χάρις. Die lateinische Kirche (auch Theodoret: οἰκεῖα δύναμις) nahm δόξα π. hier gewöhnlich von der vom Vater stammenden Herrlichkeit, Göttlichkeit des Sohnes, wie ja auch πνεῦμα ἁγιωσύνης 1, 4 verstanden wurde. Aber jene ist nicht Princip der Auferstehung Christi, auch gebraucht nur Johannes das Wort δόξα von der höheren Natur im Gottessohne, und dieses nur von der erschienenen, nicht von der wirkenden Herrlichkeit desselben. Καινότης 7, 6. Kol. 2, 5. 1 Tim. 6, 17; durch das Abstraktum wird der Begriff gehoben: „neue Beschaffenheit, Gestalt des Lebens." Hier in sittlicher Bedeutung, mehr als 2 Kor 5, 17. Eph. 2, 10, nicht blos: nicht das Vorige, sondern Reineres, Edleres. Περιπατ. hier dem ζῆν V. 2 entgegengesetzt. Die Darstellung des Symbols für die Auferstehung in der Taufe V. 5 hätte vor den vorigen Satz ἵνα u. s. w. gehört; aber es lag dem Apostel daran, das Aufmunternde, Paränetische vorzustellen. Zum letzten Satze V. 4 ἵνα u. s. w. gehört V. 5: denn gewiss auch die Auferstehung und das himmlische Leben wird in der Taufe abgebildet. „Denn sind wir seine Theilnehmer geworden im Bilde seines Todes, so werden wir es auch im Bilde seiner Auferstehung sein." Das Futurum ἐσόμεθα führt eine nothwendige Folge ein (so Rückert), es ist das schliessende Futurum: es habe sich so gehört, weil sonst das Symbol unvollständig sein würde. Demnach ist jenes Tempus weder auffordernd, noch auf physische, zukünftige, wirkliche Auferstehung zu beziehen, noch hat es einen Doppelsinn; denn der Apostel hat nur die sittliche Auferstehung im Sinne. Εἰ ist auch hier wieder den Schluss beginnende Partikel. Bei dem Worte σύμφυτος ist die Wortbedeutung und die Construction

streitig. In jener liegt nicht die Vorstellung *plantatus*, *una plantatus* (Luther: sammt ihm gepflanzet), mitgepflanzt oder eingepflanzt (zum Sinne dann vgl. Joh. 11, 1) — was nicht einmal sprachlich richtig wäre, da es von φύεσθαι, nicht von φυτεύεσθαι herkommt; richtiger nahm es daher Rückert zusammengewachsen. Auch ist σύμφυτοι nicht mit Bretschneider *gemelli*, Zwillingsbrüder, zu erklären; eine ganz unklare, störende Idee. Vielmehr hat es die uneigentliche, einfache Bedeutung: *consortes*, innig Theil nehmend; es ist das verstärkte κοινωνοί. Aber der Beziehung nach gehört es wohl weder zu θανάτου und ἀναστάσεως, noch (griechische Väter, de Wette, Tholuck, Meyer, Reiche, Olshausen, Rückert) zu τῷ ὁμοιώματι. Die gewöhnliche Construction passt zwar für Beides, das Wort wird mit Genitiv und Dativ verbunden; aber keines von Beiden giebt einen klaren Begriff. Es ist vielmehr dazu τῷ Χριστῷ wie V. 6 zu suppliren. So auch Luther, Erasmus, Grotius, Bretschneider, Böhme, Fritzsche. „Sind wir nun Theilnehmer von ihm geworden" τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου, aus welchem Satze zu ἀναστ. im Nachsatze ὁμοιώματι zu wiederholen ist. Einige (wie Rückert), welche σύμφ. im ersten Satze mit ὁμοιώματι verbinden, lassen dann auch im zweiten den Genitiv ἀναστ. davon abhängen, nehmen also einen Wechsel der Construction an. Ὁμοίωμα ist übrigens die paulinische Bezeichnung des Symbols in der Taufe. Ἀλλὰ καί nachdrücklicher Nachsatz, so nach εἰ auch 1 Kor. 4, 15: so werden wir gewiss auch u. s. w. In der lateinischen Kirche endlich ist oft ἅμα statt ἀλλά gelesen worden; so von der Vulg. und Beza.

V. 6 — 10 wird die Bedeutung dieses sittlichen Auferstehens und Neulebens ausgeführt, und, wie es auch den Ereignissen an Christus entspreche. Zuerst V. 6 u. 7 das Sterben. Τοῦτο γινώσκοντες steht auch 2 Petr. 1, 20. Die For-

mel ist nicht gerade unmittelbar mit den vorangehenden Verbis zu verbinden, steht aber wenigstens in allgemeinem Zusammenhange: ,,das müssen wir ja wissen oder begreifen,“ dass der Kreuzestod Christi ein sittliches Symbol für uns sei. Ὁ παλ. ἄνθρ. klassisch in der Kirche (Eph. 4, 22. Kol. 3, 9), weder platonische noch jüdische Formel, eigenthümlich bei Paulus ausgebildet. Ἄνθρωπος ist Lebenszustand, Charakter, Person, das Ich, παλ. nicht der angeborne, sondern der vorige, vor dem Zutritt zum Evangelium, oder vor der Einwirkung desselben auf den Menschen. Συνεστ. sc. τῷ Χριστῷ, wie oben bei σύμφ. Dieses Kreuzigen der eigenen Natur wurde in der Kirche stehende Formel, aber in einer Bedeutung, welche Paulus nicht hineingelegt hatte. Seit Augustin wurde sie mannichfach gemisdeutet. Man dachte dabei das Schmerzhafte. Die asketischen Uebertreibungen zumal hielten sich an diess Bild, vornehmlich da als Gegenstand dieses Thuns nicht die Verdorbenheit, sondern die gesammte Natur des Menschen galt (Grotius, Olshausen, Tholuck [,,so (wie bei der Kreuzigung der Körper) könnte man sagen, erhält durch die vom göttlichen Geiste gewirkten Eindrücke im Herzen die Sündenlust Pfähle, — aber da immer flammender mit und in der wachsenden Liebe zum unsichtbaren Freunde der Seele der ihr entgegenstehende Durst nach Heiligung erwacht, so fühlt sie sich unselig und gequält, und erlischt allmälig, bis der Tod ihr völlig ein Ende macht“], wogegen Reiche, Fritzsche, de Wette). Die älteren protestantischen Theologen entwickelten daraus die Theilnahme an der durch den unschuldigen Kreuzestod geschehenen und bewirkten Erlösung. Es bedeutet vielmehr jene Formel die einfache Abtödtung, aber mit Beziehung auf den Tod Jesu, der davon das Symbol sein solle: Gal. 2, 19. 5, 24. 6, 14. (1 Petr. 2, 24). Er ist gekreuzigt worden, nämlich in der Taufe haben wir das

Symbol und die Verpflichtung auf uns genommen. Ἵνα hat hier gewiss nur die erklärende Bedeutung: in der Art, dass „der sündhafte Lebenszustand abgestellt worden ist; da wir nicht mehr der Sünde Knechte sind.“ Τοῦ μηκέτι u. s. w. bedeutend beigesetzt, damit das καταργεῖσθαι u. s. w. als ein fortwährender Erfolg der Freiheit verstanden würde, nicht als einmaliger, wunderbarer Akt. Καταργεῖσθαι: macht- und erfolglos werden, (oben besonders 4, 14), so gut wie nicht mehr vorhanden sein, mit ἀπό 7, 2. 6. Tholuck bemerkt, dass das Wort 25 Mal bei Paulus vorkomme, also zu seinen Idiotismen gehöre und im griechischen Sprachgebrauche eben so angewendet werde. Σῶμα τῆς ἁμαρτίας wie Kol. 2, 11 σῶμα τῆς σαρκός, unten 7, 24 σῶμα θανάτου, hier V. 12 θνητὸν σῶμα; vgl. auch 8, 10. 13, τὰ σώματα 12, 1. Phil. 1, 20. Es bedeutet nicht geradezu Leib, (gewöhnlich wurde es so gefasst, auch von Fritzsche, Meyer, de Wette, daher bei Paulus der Leib Sitz [Nielsen Princip] des Bösen sein sollte, wogegen ausführlich J. Müller *die Lehre von der Sünde* 1, 188 ff., Tholuck einschränkend: sofern die Sünde durch die Glieder des Leibes zur Erscheinung komme), noch auch sinnliche Natur überhaupt (Rückert, Köllner). Σῶμα wäre dann ganz ungewöhnlich gesetzt, aber auch σάρξ wird nicht so allgemein gebraucht; dieses bedeutet immer den verdorbenen Lebenszustand. Sondern σῶμα ist entweder das Leibesleben überhaupt oder ein Lebenszustand. Dieses hier. Τῆς ἁμαρτίας: Sünde habend, oder der Sünde zugehörig. Die Erklärung des σῶμα entweder aus dem rabbinischen Sprachgebrauche, in welchem גוף *substantia* oder *massa* sein soll — Koppe, Klee, früher Tholuck, [Schöttgen *hor.* ad h. l.] — oder aus einem anderen allgemeinen, da es *summa* sein soll (die Masse der Sünde: Origenes, Chrysostomus [τὴν ἀπὸ τῶν διαφορῶν πο-

νηρίας συγκειμένην — κακίαν, Calvin] Grotius), oder σῶμα τῆς ἁμαρτίας die Sünde als ein Leib d. i. eine Person — Flatt, Olshausen, Reiche [„als Ungeheuer, mit einem Leibe vorgestellt, um das Bild von der Mitkreuzigung unserer Sünde durchzuführen"] — sind gezwungen und unstatthaft. Τοῦ μηκέτι u. s. w. gewöhnlicher erklärender Infinitiv; δουλεύειν: willenlos hingegeben sein 8, 21. Joh. 8, 34, τῇ ἁμαρτ.: der Sünde als herrschenden Macht, nicht als einer in uns wohnenden, lebenden.

V. 7 enthält ohne Zweifel eine sprüchwörtliche Rede, welche Paulus seiner eigenen Ausführung beisetzt: „Im Tode für sich schon, nicht blos im Absterben der Sünde, ist es mit der Sünde aus." Ὁ ἀποθανών ist also vom eigentlichen Tode zu verstehen. Die Erklärer, welche es vom geistigen, sittlichen Tode nehmen (ältere Ausleger, Flatt [*von der Versöhnung* 159, Rothe 104], Usteri, Rückert), legen, wie de Wette richtig bemerkt, eine Tautologie in die Stelle. Denn sowohl Subjekt und Prädikat der Stelle würden dasselbe bedeuten, als auch der ganze Satz aussprechen, was schon im Vorigen gesagt war. Δικαιωθῆναι kann im Sprüchwort etwas Anderes bedeutet haben, als hier, z. B. gerechtfertigt werden — der Tod versöhnt (Usteri, Rückert). Diese Bedeutung ist auch hier oft hineingetragen worden (Tholuck: keine Anforderung mehr an den Sünder). Aber gewiss ist es hier gerecht gemacht werden (de Wette: losgesprochen werden), also s. v. a. ἐλευθεροῦσθαι V. 18 = παύεσθαι ἁμαρτίας 1 Petr. 4, 1, und so wahrscheinlich auch AG. 13, 19 δικαιωθῆναι ἀπό. „Denn, wie man zu sagen pflegt, ist der Gestorbene seiner Sünden frei."

V. 8 — 10 auch eine sittliche Auferstehung gebe es, entsprechend der Auferstehung Christi. „Sind wir mit Christus gestorben, so glauben wir, dass wir auch mit

ihm wieder aufleben werden." Es ist, wie V. 5, ein Schluss: es müsse vollkommene Uebereinstimmung da sein mit dem Geschicke Christi. Im πιστεύομεν liegt, dass συζήσομεν nicht als Aufforderung zu verstehen sei, sondern als Verheissung. In jenem Sinne fassten es jedoch Viele: die griechischen Väter, Grotius, Flatt, Reiche, de Wette: denn es gehört auch zur Sittlichkeit ein Vertrauen, ein Glaube (1 Thess. 5, 24. 2 Thess. 3, 3), als Verheissung Fritzsche [*fore ut Deo et Christo opitulantibus honestatem semper colamus pie confidimus*]. Συζῆν der Wortbedeutung nach mehr als συνεγείρεσθαι V. 4 u. 5; es hat einen stärkeren Sinn, nicht blos wiederaufleben, sondern: im höheren Leben mit ihm sein. Aus πιστεύομεν haben auch hier wie V. 5 Viele fälschlich angenommen, dass die Stelle ganz (griechische Väter, Reiche, Flatt) oder im Doppelsinne wenigstens (Erasmus, Olshausen, Tholuck, Rückert) von der wirklichen, zukünftigen Auferstehung spreche. Dieser Gedanke stünde ganz fremd und vereinzelt im Ganzen, das ja entschieden nur von der sittlichen Wiederauflebung handelt.

V. 9. Εἰδότες anders als oben V. 6 γινώσκοντες. Es bezieht sich auf geschichtlich Gewisses. „Es war ja auch bei Christus der Tod nur Uebergang zum bleibenden, himmlischen Leben." Im ersten Satze lässt er weg: ἀποθανὼν ἠγέρθη, und geht sogleich darauf über — dem συζῆν V. 8 folgend — dass Christus zum ewigen Leben eingegangen sei. „Er stirbt nicht wieder, er ist der Nacht des Todes entrückt." Das Zweite spricht als Recht aus, was das Erste als Thatsache gesetzt hatte. Κυριεύειν, wie 5, 14. 21 βασιλεύειν, dieses mehr in Bezug auf die Allgemeinheit, jenes auf die Einzelnen.

V. 10 soll das Gleichartige im Sterben und Leben Christi mit dem sittlichen der Christen noch mehr hervorheben.

„Gestorben für die Sünde, lebend für Gott.“ Ὃ ἀπέθ.—ζῇ, wie ὃ ζῶ Gal. 2, 20. Ὃ steht als absoluter Accusativ, s. v. a. καθ' ὅ: sofern er gestorben ist, seinen Tod anlangend —. Aber es kann nicht als Nominativ genommen werden (Hilarius, Elsner, Benecke): was von ihm starb, nämlich der Leib; was aber lebt, nämlich der Geist. Vgl. τῷ πνεύματι ζωοπ. 1 Petr. 3, 18. Rückert und Andere lassen ὅ als Accusativ geradezu von ἀπέθ. und ζῇ abhängen. „So starb er einmal der Sünde.“ Ἐφάπαξ: Einmal für immer; gerade auch vom Tode Jesu, in Beziehung darauf, dass er nicht wieder nöthig werden könne, 1 Petr. 3, 18 Hebr. 7, 27. 9, 28 (ἅπαξ), u. 10, 10, dem unendlich fortgehenden Opferdienste entgegengesetzt. Aber jenes ἀποθανεῖν τῇ ἁμαρτίᾳ wird gewöhnlich gleich genommen dem διὰ τὰ παραπτώματα 4, 25: um der Sünde willen, sodass diese entweder als Ursache dieses Todes dargestellt würde, oder Etwas mit ihr als Zweck desselben; dieses dann meistens Abstellung (griechische Väter, Grotius, Flatt, Reiche, Olshausen), oder Versöhnung (Fritzsche). Aber sowohl der Gegensatz zum τῷ θεῷ ζῆν, als die Aehnlichkeit mit unserem Absterben würde dann sehr unklar sein. Alles entspricht sich genauer, wenn man das ἀποθανεῖν τῇ ἁμ. nimmt: der Sünde im Allgemeinen, der sündhaften Welt abgestorben, von ihr geschieden sein. Vgl. Hebr. 7, 26. κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἁμαρτ. In der lateinischen Kirche — jedoch mit Ausnahme der Vulg. [und der mittelalterlichen Uebersetzungen] — wird τῇ ἁμαρτίᾳ gewöhnlich mit dem Vordersatze ὃ ἀπέθανε verbunden; dann geht aber der genaue Gegensatz im Verse verloren. Ζῆν τῷ θεῷ: für Gott leben, vgl. V. 11 und 13. 2 Kor. 5, 15 (doch von Christus zugleich mit der Bedeutung bei ihm) Luk. 20, 38.

V. 11 ff. Anwendung des vorigen, von V. 6 an Gesagten. Sie sollen dieses Symbol in Tod und Auferstehung

erkennen V. 11; und: sie sollen es im Leben darstellen, ausführen V. 12. 13. Nach ὑμεῖς setzen Griesbach und Andere Kolon; nicht nöthig, denn οὕτω bedeutet demgemäss. Λογίζεσθαι nicht schliessen (Chrysostomus, Beza), sondern urtheilen, überzeugt sein, *arbitrari*, 1 Kor. 4, 1. Gewiss ist es Imperativ, nicht, wie Meyer dafür hält, Indicativ. „Achtet auch euch für abgestorben der Sünde und Gott lebend.“ Ἐν Χρ. Ἰησ. bezieht sich auf Beides, auf νεκρούς und ζῶντας. Ἐν ist nicht blos durch 2 Kor. 2, 14, sondern: in seiner Person, die für uns stellvertretend war. Die Schlussworte τῷ κυρίῳ ἡμῶν sind kritisch zweifelhaft; sie sind von Griesbach, Lachmann, [Hahn] weggelassen, aber freilich ist dieser volltönende Schluss dem Paulus sehr gewöhnlich (5, 21).

V. 12. Βασιλεύειν hat auch hier die Beziehung auf das Allgemeine, nämlich hier des Gebots. Aber im Herrschen liegt nicht blos (Chrysostomus, dagegen Tholuck und de Wette) ein Gegensatz zum Dasein: nur nicht herrschen solle die Sünde; — vielmehr geht Paulus fortwährend von der Idee des Todes für die Sünde aus. Also heisst es: Macht üben. Εἰς τὸ ὑπακ. u. s. w. soll wieder, wie der Beisatz V. 6, das Freie und die Schuld eines solchen Zustandes hervorheben. Leib (vgl. zu V. 6) ist auch hier weder an sich, noch mit dem Prädikate θνητόν sinnliche Natur, sondern wie dort Lebenszustand, so hier Leibesleben; daher wechselt es V. 13 mit ἑαυτούς ab. Θνητόν bedeutet in jedem Falle etwas Verächtliches, wiewohl es vieldeutig ist. Aehnlich 2 Kor. 4, 11: θνητὴ σάρξ, obgleich dieses die sterbliche Natur im materiellen Sinne bedeutet; mehr hierher gehört μέλη τὰ ἐπὶ γῆς Kol. 3, 5. Sterblich kann schwach oder flüchtig bedeuten. Einige verstehen es von dem, was der Strafe, dem θάνατος, ausgesetzt sei (de Wette), oder der Verantwortung nach

dem Tode; so die griechischen Väter. [Theophylact. 42 legt zwei Ideen in jene Formel, die des flüchtigen Sinnengenusses, und die, dass aus ihm der Tod hervorgehe: ἓν μέν, ὅτι οὔτε τὰ ἡδέα τοῦ σώματος μόνιμα· δεύτερον, ὅτι ἡ θνητότης ἐξ ἁμαρτίας. Μηκέτι οὖν δουλεύσῃς αὐτῇ, τῇ θάνατον ἐπεισαγούσῃ.] Nicht kann es so viel heissen als νεκρόν, gestorben 8, 10 (Origenes), oder: bestimmt, der Sünde abzusterben (Meyer, Fritzsche). Αὐτοῦ nämlich eben das θνητὸν σῶμα. Ἐπιθυμίαι sind bei Paulus alle Erscheinungen, Aeusserungen der Sünde. Doch die Schreibart der Worte nach ὑπακούειν ist kritisch zweifelhaft. Der sonst gewöhnliche Text las: ὑπακ. αὐτῇ (der Sünde) ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ. Die neuere Kritik schwankt zwischen ὑπακ. ταῖς ἐπιθ. αὐτοῦ (Lachmann, Hahn) oder αὐτῇ (Scholz, Fritzsche). Von diesen äusserlich fast gleich stehenden Lesarten ist die erste, die rec., oder die letzte mit αὐτῇ vorzuziehen; so nämlich entsprechen die Worte genauer dem βασ. τὴν ἁμαρτίαν. Griesbach nach Semler's Vorgange [und Schott] bezweifelten Alles nach ὑπακ.

V. 13. Das himmlische Leben wird positiv neben dem Gestorbensein und dem Gegensatze gemäss: der Sünde leben, noch bestimmter gefasst: für Gott leben. Παριστάναι, παραστῆσαι, stellen, hingeben zum Dienste, V. 16. Eph. 5, 27. Kol. 1, 22; anders 12, 1: zum Opfer bringen. Μέλη wie σῶμα im Vorigen, vgl. Kol. 3, 5. Es sind die Kräfte des Daseins, Erasmus *animi corporisque vires* [so auch Reiche], wogegen Rückert und Meyer. Τῇ ἁμ. hier personificirt als Macht, der Gottheit gegenüber. Ὅπλα nicht Waffen (Meyer), sondern Werkzeuge, wie de Wette richtig erklärt, vgl. ὅπλα φωτός, δικαιοσύνης 13, 12. 2 Kor. 6, 7. Ἀδικία die Wirksamkeit der Sünde. „Vielmehr gebt euch Gott hin, als solche, welche aus dem Tode aufgelebt sind." Ἐκ νεκρῶν, hier wohl nicht in der sonst ge-

wöhnlichen Bedeutung aus den Todten heraus, sondern: da ihr todt waret — Eph. 2, 1. 5. 5, 14. „Und eure Glieder Gott als Werkzeuge des Guten.“ Δικαιοσ. die Lebenstugend. Euch also (ἑαυτούς) und alle eure Kräfte (τὰ μέλη ὑμῶν).

Von V. 14 bespricht Paulus das zweite entscheidende Motiv für das Gute, welches in der christlichen Sache liege: die Freiheit vom Gesetze, gerade also wieder das, was für das Gegentheil gemisdeutet werden konnte. Die Ausführung ist im Allgemeinen diese: V. 16—19 jede Freiheit hat zugleich die Verpflichtung einer Unterordnung unter ein Princip in sich, V. 20 — 23 das Böse hat einen Schein von Freiheit. Kap. 7, 1—4 wir sind befreit um Christus anzugehören, V. 5 u. 6 die Freiheit giebt uns einen edlen Lebensgeist. Die Stelle handelt also von Wesen und Grund der christlichen Verpflichtung. Dann folgt die längere Ausführung von V. 7—8, 11: Was dieser Geist vermöge, habe das Gesetz nicht vermocht, und darum habe es keine Kraft mehr.

V. 14. Γάρ bezieht sich wieder nicht auf das nächst Vorhergegangene, denn es führt etwas Neues ein, sondern auf den Hauptsatz V. 1. Ἁμαρτ. — κυρ. wird aus V. 12 wiederholt. Κυριεύσει ist nicht verheissend (die Väter, Grotius, Tholuck, Reiche), sondern ermahnend oder auch hoffend. „Denn ihr seid ja nicht unter dem Gesetze, sondern unter der Gnade.“ Bei'm ersten Satze ist nicht ἔτι zu suppliren; denn er redet auch zu den Heiden. Ὑπὸ νόμον Gal. 4, 21, ὑφ' ἁμαρτίαν 3, 9 [S. 94]. Die Gnade wird dem Gesetze auch Joh. 1, 17 entgegengesetzt, bei Paulus eben so wie der Glaube und der Geist. Vgl. Gal. 5, 18 πνεύματι — οὐκ ἐστὲ ὑπὸ νόμον. Gnade ist hier nicht ein einzelner Akt der göttlichen Huld, sondern Anstalt dafür, welche frei macht und durch Dankgefühl zu Gott

führt. Hier ist dieses *ὑπὸ χάριν* blos Nebensatz; denn er führt es nicht weiter aus, welches sittliche Motiv in der Gnade liege.

V. 15 (Gal. 5, 13. 1 Petr. 2, 16) führt auf das Folgende über. Hier, wie im Galaterbriefe a. a. O. spricht er gegen das jüdische Vorurtheil, dass ohne äusseres Gesetz keine sittliche Verpflichtung sei. *Τί οὖν*, wie V. 1 *τί οὖν ἐροῦμεν*, ein Misverständniss einführend. Statt *ἁμαρτήσομεν* liest man auch hier (Lachmann) *ἁμαρτήσωμεν*. „Sollen wir darum sündigen, weil wir nicht" u. s. w. Nun wieder darauf das *μὴ γένοιτο*, die unbedingte Zurückweisung.

Also Gesammtsinn von V. 16 — 19: Mit der Freiheit haben wir eine höhere Verpflichtung empfangen. Paulus führt dieses hier geschichtlich aus: sie hätten es an sich selber erfahren; nicht philosophisch, dass es so sei, die Freiheit nicht Unbestimmtheit, sondern immer zugleich Unterordnung unter ein Princip sei. Es ist in dieser Stelle mehr als sonst wo zu bemerken, wie Paulus mit der Sprache kämpft, um seine reichen, tiefen Gedanken auszusprechen. Er gebraucht hier insbesondere das vom Gläubigwerden, also von der christlichen Basis, gewöhnliche Wort *ὑπακούειν, ὑπακοή* (vgl. zu 1, 5), um seine Gedanken klar zu machen.

V. 16 leitet näher das Folgende ein. *Παριστ. ἑαυτ.* oben zu V. 13 erklärt, hier dem *εἶναι* entgegen: „sich als Diener hingeben" — Diener sein d. i. angehören, verpflichtet sein. *Δούλους* zwischen *παριστάναι* und *ὑπακοή* könnte überflüssig scheinen, wie [Köllner,] Rückert bemerkt; aber das Wort gehört zum vollständigen Gegensatze des *δοῦλοί ἐστε, ᾧ ὑπακούετε.* Dieses *ᾧ ὑπακ.* (Grotius fasst das Relativum als Ablat. *eo quod:* dadurch dass ihr ihm gehorcht) ist constructio obliqua: dem ihr gehorchen sollt, *cui obediatis* „Wem ihr euch als Diener ergebet zum Gehorsam, dessen Diener seid ihr und müsst ihm gehorchen: entweder der

Sünde zum Tode, oder der Tugend zur Gottgefälligkeit.“ Ὑπακοή hier der ἁμαρτία entgegengesetzt, wie 5, 19 dem παράπτωμα. Vgl. ἀπειθεία Eph. 2, 2: Gott ungefälliger Zustand. *Εἰς θάνατον* — *εἰς δικαιοσ.* sind an sich Nebenbegriffe, darauf hindeutend, dass eigentlich zwischen dieser zweifachen Verpflichtung keine Wahl Statt finde. *Εἰς θάνατον* ist oft weggelassen, von Griesbach bezweifelt, doch überall von der neueren Kritik noch beibehalten worden. Jene Auslassung ist wahrscheinlich (Fritzsche, Schott) daher entstanden, dass man im folgenden Satze ὑπακ. fälschlich mit εἰς verband: Verpfichtung zur Gerechtigkeit (Koppe). Aber vielmehr hat ὑπακοή diese Bedeutung schon für sich, und δικαιοσ. und θάν. stehen sich gegenüber: Zustand der Gottgefälligkeit (also s. v. a. ζωὴ αἰώνιος, anders V. 18 u. 20) und Sündenelend (Meyer: geistlicher Tod, Rückert: ewiger Tod). Nun geht der Apostel V. 17 und 18 von allgemeinen Sätzen auf die Zustände der Leser über: Sie haben eine neue Verpflichtung übernommen V. 17, sie sind nämlich Diener des Guten geworden V. 18, worauf er diese Darstellung (Dienst des Guten) V. 19 entschuldigt als einen nicht ganz geistigen Gedanken. *Χάρις τῷ θεῷ*, s. v. a. εὐχαριστῶ 1, 8. 7, 24. *Ὅτι ἦτε δοῦλοι* ungenau, in populärer Sprache (Grotius); denn dafür konnte nicht gedankt werden. Fritzsche, Reiche, Köllner, Meyer fassen es so, nämlich indem sie auf ἦτε, wie sie irrig diess auch Eph. 5, 8 u. 1 Kor. 6, 11 finden, die Bedeutung legen: gewesen seid (*fuimus Troes*). Allein diese Emphase kann wohl nicht dem ἦτε zukommen. Ueberdiess ist jenes ein bloser Nebensatz, denn auf das νῦν ὑπακούειν kam es hier allein an. Also ist er zu fassen: γενόμενοι oder ὄντες ποτέ. Also aus ὑπακούειν beweist er ihre Uebernahme neuer Verpflichtung: „ihr habt euch hingegeben an die Lehre, welcher man euch übergab.“ *Ἐκ καρδ.* s. v. a. ἐξ ὅλης καρδίας Mark. 13, 30

vgl. Matth. 18, 25. Es liegt zugleich darin völlig und freiwillig, wie auch in ἐκ ψυχῆς; doch bedeutet dieses mehr das Zweite Eph. 6, 6. Kol. 3, 22. Τύπος διδαχῆς wie μόρφωσις γνώσεως 2, 20 [S. 79], ὑποτύπωσις 2 Tim. 1, 13: Art, Form der Lehre (AG. 23, 25), also nicht in der Bedeutung Muster, Vorschrift, (Luther: Vorbild, Calvin, Beza, [Oecumenius] Reiche: Ideal), Eindruck. Διδαχή ohne die dogmatische Bedeutung der Kirche: der Gesammtinhalt des Evangelium, vornehmlich der sittliche, im Gegensatze hier wohl von νόμος. De Wette und Rückert verstehen die Formel nur von Einer Lehre, nämlich der von der Rechtfertigung und Wiedergeburt. Εἰς ὃν παρεδ. τύπον ist abgekürzt hier für τῷ τύπῳ, εἰς ὃν παρεδ. Παραδ. aber ist nicht: im Unterricht empfangen (Grotius: in der Lehrform, die euch übergeben worden ist) — dafür wäre das εἰς ὃν παρ. auf keinen Fall statthaft, wenn auch παραδίδ. wie πιστεύεσθαι 3, 2 und νομοθετεῖσθαι Hebr. 7, 11 allenfalls stehen könnte — sondern: dafür hingegeben werden, nämlich mit Bezug auf den Begriff von ὑπακοή, ohne dass eine Andeutung des Zwanges irgend darin läge, wie diess auch nicht der Fall ist, wo es im schlimmen Sinne steht: 1, 24. 26. 28. Man kann es auch mit Fritzsche medial nehmen: sich hingeben. Vielleicht verstand es auch Luther so: welchem ihr ergeben seid.

V. 18 wird besser als selbstständiger Satz genommen (Luther), als dass man ihn von χάρις τῷ θεῷ abhängen lässt (de Wette, Fritzsche). „Nämlich für das Gute habt ihr Verpflichtung übernommen.“ Ἐδουλ.: ihr habt die Bestimmung erhalten, Diener zu sein; δικαιοσ. nicht wie V. 16, sondern wie V. 12 und V. 19.

V. 19 wird nun, wie gesagt, der Gebrauch des δουλωθῆναι entschuldigt: es sei nur eine menschliche Bezeichnung. Für den strengen Begriff der Pflicht neben der

Tugend fehlte es in der gewöhnlichen griechischen Sprache an einer vollkommenen Bezeichnung. Ἀνθρ. weniger, nur die Form der Rede angehend, als 3, 5 [S. 89] κατὰ ἄνθρωπον, anbequemt zur gewöhnlichen menschlichen Sprachweise, welche mit geringerer Vortrefflichkeit zusammenhängt, mit einer ἀσθενεία σαρκός. Σάρξ ist hier, wie gewöhnlich, vieldeutig: schwacher oder niedriger oder verdorbener Zustand. Immer aber Zustand; Natur bedeutet das Wort nie; endlich — so auch die meisten Neueren — mehr sittliche als geistige Schwäche (der Intelligenz). Der Genitiv σαρκός bezeichnet: in jenem Zustand oder desselben. Wahrscheinlich meint Paulus nicht blos die Judenchristen und ihre rohe, sinnliche Art zu denken, nach welcher es auch im Sittlichen nur Nothwendigkeit und Zwang gäbe, sondern überhaupt die Denkart sinnlicher Menschen, wie sie ja auch hier als nicht geistig Geweihte vorausgesetzt werden müssen (1 Kor. 3, 1). Aber nicht blos das will er sagen, dass jene bildlicher, starker Ausdrücke bedürften, sondern dass sie auch den edlen Gedanken nicht fassten. Die Väter, Wetstein und Klee verstanden das ἀνθρ. wie 1 Kor. 10, 13: menschlich leicht. Im Sinne kommt auch diess auf dasselbe hinaus, was bei jener Erklärung angenommen wird. Wenn nicht der Gedanke ausgesprochen ist: er wolle nur dasselbe für das Gute ansprechen, denselben Gehorsam verlangen, den sie dem Bösen bisher erwiesen hätten. [So Calvin und von den Vätern Theophylactus: ἔδει μὲν γὰρ πολλαπλάσιον τὸ μέτρον τῆς δουλείας ἐπιδείκνυσθαι τῷ θεῷ, ἤπερ τῇ ἁμαρτίᾳ. Ὅμως δ' οὖν διὰ τὴν ἀσθένειαν κἂν τὸ ἴσον εἰσενέγκατε.] Aber indem er den Sinn des 18. Verses wiederholt, mildert er doch seinen Ausdruck. Statt ἐδουλ. setzt er das imperativische παραστήσατε δοῦλα. Die Formel μέλη παριστ. oben V. 13. Ἀκαθ. und ἀνομία steht zusammen der δικαιοσ. entgegen: innerliche (1, 24) und äusserliche Sünde. Εἰς ἀνομίαν entgegen dem

εἰς ἁγιασμόν (ἁγιασμός 1 Kor. 1, 30; ἁγιωσύνη 1 Thess. 4, 4: Lauterkeit des Lebens); beides die Erfolge aus jener Handlungsweise: Zustand des Bösen — des Guten. Für den Gedanken ist das εἰς ἁγ. und εἰς ἀνομ. nicht so zu fassen, als würden diese Zustände angewöhnt (*habitus agendi*), durch die Gewohnheit zu handeln geschafft, sondern sie bezeichnen das Ganze jener Handlungen. Die Menge der einzelnen ἀνομίαι schafft einen bösen Lebensgeist, und umgekehrt. Das doppelte εἰς gehört also zum Verbum παριστ., nicht zu den vorangehenden Substantiven (Koppe). Theophylact, Erasmus, Luther, Köllner, [Olshausen] haben ganz unstatthaft wenigstens in der ersten Stelle diese Verbindung angenommen, ἀνομ. εἰς ἀν.: Unrecht über Unrecht, fortschreitend von Unrecht zu Unrecht.

V. 20—23. Der Schein der Freiheit, welcher im Bösen liege, sei Ungebundenheit, und kein wünschenswerther Zustand. Γάρ wieder so allgemein anknüpfend — die Nothwendigkeit einer neuen Verpflichtung nachweisend. „Da ihr Sclaven waret der Sünde, waret ihr unabhängig von der Rechtschaffenheit.“ Τῇ δικ.: in Bezug auf sie. Absichtlich ist der Dativ gesetzt, nicht ἐκ oder ἀπό (7, 3. 1 Kor. 9, 19), weil sie ja diese Verpflichtung zum Guten nicht gefühlt hatten, also nicht von ihr befreit worden waren. Die Rede ist allerdings ironisch, wie sie auch die meisten Neueren fassen (Tholuck: im Begriff der Ironie liegt, dass man das, was man bestreitet, mit dem Scheine der Anerkennung erwähnt); nur Meyer und Fritzsche sind dagegen. Sinn: das freilich seien sie gewesen, was ihnen ein Gut dünkte: innerlich ungebunden, unverpflichtet.

V. 21 ff. Das Elend dieses Zustandes. — Die Interpunction der ersten zwei Sätze ist streitig. Die griechischen Väter Theodoret, Theophylact, Vulgata, Beza, Meyer, Fritzsche nehmen beide als einen Satz zusam-

men. Zu *τίνα κάρπον* suppliren sie *ἐκείνων* oder *τῶν*: „von dem, dessen ihr euch schämt?" Schon der Sprache nach ist dieses zu hart; auch würde dann doch wohl die Frage *τίνα κάρπον* zu unbestimmt stehen. Reiche erklärt, ohne Etwas zu suppliren: Welche Frucht brachtet ihr damals, deren ihr euch jetzt schämt? Er bezieht dann *ἐφ' οἷς* auf *καρπόν* als Collectivbegriff. — Vielmehr (Syrer, Luther und die meisten Neueren) liegt in *ἐφ' οἷς* — *ἐπαισχ.* die Antwort: „das habt ihr zur Frucht, dessen ihr euch jetzt schämt." Vgl. die *ἀνομία* V. 19. *'Εκείνων* geht dann auf eben dieses: und hiervon ist der Tod das Ende. Das Neutrum plur. *ἐκεῖνα* steht, um die einzelnen Werke zu bezeichnen. *Καρπός* und *τέλος* ist hier und V. 22 unterschieden: innerlicher und äusserlicher Erfolg. *Τέλος* (2 Kor. 11, 15. Phil. 3, 19. 1 Petr. 1, 9. 4, 17): gottverhängter Erfolg, Lohn oder Strafe. *Τὸ γάρ* u. s. w. Wenn *γάρ* nicht blos fortschreitende Bedeutung hat, so ist der Sinn: aus dem Erfahrungserfolge lässt sich der innerliche erkennen. *Θάν.* ist nach V. 12 zu erklären. Der Gedanke wird hier nicht sowohl als Grundsatz, sondern aus der Erfahrung der Leser hingestellt.

V. 22. „Nunmehr aber, befreit von der Sünde und Gottes Diener geworden, habt ihr zur Frucht die Heiligung, zum Erfolge das ewige Leben." Wieder stehen sich hier wie V. 10 und 23, die Macht der Sünde und Gott entgegen. *Εἰς ἁγιασμόν* ist sprachlich nicht mit *καρπόν* zu verbinden, sondern mit *ἔχετε*: ihr habt für, zur Heiligung [*εἰς τὸ εἶναι ὑμᾶς ἁγίους*]. Auch durch diese ungewohnte Construction will er wohl den Begriff der Freiheit, des eigenen Thuns, andeuten, indem er die Heiligung nicht als empfangen darstellt, sondern als Etwas, das da werden soll. Heil ist demnach da, wo der Schein der Unfreiheit ist.

V. 23 spricht das, was sie selbst an sich erfahren hätten, als allgemeinen Satz aus, vielleicht aber in der be-

stimmten Absicht, auf der einen Seite, der des Elends, Alles als Nothwendigkeit, auf der andern es als freie Huld darzustellen. *'Οψώνια*: *stipendia*, Speise als Sold, dann überhaupt Sold Luk. 3, 14. 1 Kor. 9, 7. 2 Kor. 11, 8. Paulus hält auch hier [oben S. 35] die eigentliche Bedeutung fest, er übersetzt: Sündenkost. Der Apostel gebraucht wahrscheinlich den Ausdruck mit Beziehung auf den Begriff *δουλεία*, also wohl Sclavenlohn. *Χάρισμα* (V. 15. 11, 29): aus Huld Verliehenes; wenn es nicht etwa hier im Gegensatz zu *ὀψών.* die bürgerliche Bedeutung hat (Grotius, Wetstein): *donativum, gratificatio.* Doch überall stellt Paulus, ungeachtet er dem Guten sein Verdienst beilegt, die göttliche freie Huld obenan bei der sittlichen Vergeltung, überhaupt und sofern die Vergeltung immer über das Verdienst gehe. Auch hier wieder der volltönige, paulinische Schluss: *ἐν Χριστῷ 'Ιησ. τῷ κυρ. ἡμῶν.*

Kap. 7. Nun handelt Paulus V. 1—6, nachdem er von V. 16 ff. des vorig. Kap. von Freiheit überhaupt gesprochen, specieller über die christliche Freiheit, als welche zugleich Unterordnung, Verpflichtung für etwas Höheres im Leben sei. V. 1—4: Wir sind befreit um Christo anzugehören, V. 5 u. 6: Mit der christlichen Befreiung tritt ein höherer Lebensgeist in uns ein. Das Argument der ersten drei Verse erklärt er selbst V. 1 als ein für jüdische Sitte und Kenntniss aufgestelltes. Es verstärkt eigentlich nur das, was er 6, 14 ausgesprochen hatte: das Gesetz binde uns nicht mehr; nämlich, indem er wieder jene Symbolik im Tode Jesu anwendet: wir sind auch dem Gesetze abgestorben. Aber, so führt er es dann weiter aus, dieses ist nur geschehen, damit wir in ein anderes Verhältniss übergehen. *Ἢ ἀγν.* oben 6, 3. *'Αδελφοί* sind hier gewiss, wie 1, 13 die Gesammtheit der Gemeine, nicht blos die Judenchristen, obgleich das Folgende V. 1—3 zu diesen gesprochen

wird. Denn es heisst nicht τοῖς γινώσκ., also absondernd, sondern allgemein γινώσκουσι. Also auch wird, wie schon oben öfters es durchschien, die Gemeine bald als jüdisch- bald als heidnisch-christliche angeredet. (Als letztere unten 11, 25.) Demnach ist auch nicht einmal nöthig, neben den Juden in der Gemeine an Proselyten zu denken, welche ja auch Gesetzeskenntniss hatten. — „Dass das Gesetz so lange über den Menschen herrscht, als er lebt.“ Wahrscheinlich ist diess ein jüdisches Sprüchwort, dergleichen auch bei späteren Juden im Gebrauche waren. Hier hat ζῆν eine weitere Bedeutung; es wird im Folgenden auf das uneigentliche Leben angewendet; also: so lange als er ein Lebender ist, heissen kann. Der Satz ist natürlich noch allgemein; bis jetzt ist weder vom mosaischen Gesetze noch von Eheverordnungen die Rede. Die Erklärung ist die gewöhnliche und die natürliche, zu ζῇ hinzuzudenken ὁ ἄνθρωπος. Freilich passt dazu das Beispiel V. 2 und 3 nicht genau, wo ja nicht der sterbende Mensch vom Gesetze befreit erscheint, sondern ein Anderer, der, welchem Einer gestorben ist. Daher supplirte man schon in der alten Kirche (Origenes, Ambrosiaster, Erasmus, Calvin, Grotius, Flatt) ὁ νόμος zu ζῇ und erklärte V. 4 ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ mit ἐθανατώθη ὑμῖν ὁ νόμος. Dieses ist ganz unmöglich; auch das ζῇ ὁ νόμος würde nach Sprache (νόμον ζῆν) und Sinn (das Gesetz gilt, so lange es lebt) matt und unstatthaft sein. — Man muss also vielmehr das Beispiel V. 2 und 3 in einem freien Sinne nehmen (Theodoret): mit dem Tode irgend Eines trete die Freiheit vom Gesetze ein. Diese freiere Anwendung konnte um so leichter Statt haben, da ja — worauf die Rede hinführt — mit dem Tode des Gatten zugleich auch die Gattin für das Verhältniss stirbt (Fritzsche darauf hindeutend). Auf dasselbe kommt das hinaus, was Tholuck bemerkt, der Apostel

habe auch V. 4 eine Wendung seines Gedankens gemacht, indem er eigentlich so habe sagen sollen: *οὐ μόνον ὁ νόμος ἀπέθανεν, ἀλλὰ καὶ ὑμεῖς.* Das Beispiel aber von der ehelichen Verbindung wird absichtlich darum gewählt (Origenes, Reiche), weil dieses Bild ja von Alters her gewöhnlich gewesen war für das Verhältniss Gottes zu dem israelitischen Volke. Auf die christliche Gemeine wird es angewendet und ausgeführt 2 Kor. 11, 2. u. Eph. 5, 25 ff. So wird es hier passend auf die alte und neue Religionssache angewendet. Gewiss aber sind V. 2 u. 3 noch eigentlich zu nehmen, nicht (Origenes, Augustin, Beza, Reiche) als Allegorie; vielmehr wird das Geschichtliche aus dem mosaischen Gesetze erst V. 2 u. 3 hingestellt (vgl. 1 Kor. 7, 39), dann V. 4 angewendet. V. 4 u. 6 werden Formeln aus dem Bilde wiederholt. *Ὕπανδρος γυνή* ist altalexandrinischer (auch klassischer) Ausdruck (4 Mos. 5, 29): dem Gatten verpflichtet. „Die Frau ist durch das Gesetz an den lebenden Gatten gebunden; stirbt aber dieser, so ist sie befreit vom Gesetze des Gatten.“ *Καταργ. ἀπὸ τοῦ νόμ.* steht wieder V. 6 (Gal. 5, 4 *κατ. ἀπὸ Χριστοῦ*); es ist s. v. a. *ἐλευθέραν εἶναι* V. 3. Der Ausdruck ist nicht prägnant = *καταργεῖσθαι καὶ χωρίζεσθαι* (wie *φθείρεσθαι ἀπό* 2 Kor. 11, 3) — sondern in *καταργ.* liegt der Begriff: nichts mehr sein, und so kann es in objektiver und subjektiver [nichts mehr für etwas sein] Bedeutung genommen werden. *Τοῦ ἀνδρός* nach *νόμου* fasst Bengel als Erklärung, als Apposition zu *νόμου.* Die Formel *νόμ. τοῦ ἀνδρ.* ist zu erklären aus *νόμῳ δέδεται τῷ ἀνδρί;* also nicht Gesetz, vom Gatten gegeben (Beza), sondern: sich auf diesen beziehend (Luther: das den Mann betrifft), welches sie dem Gatten verpflichtet. So *νόμος τινός* überall in paulinischen Schriften.

V. 3. „Eben daher kann sie dann einem Anderen angehören.“ *Ζῶντος ἀνδρός* gehört dem Sinne nach zum *ἐὰν*

γένηται. Μοιχαλὶς χρηματ. giebt den Nachsatz dazu. Fritzsche bemerkt, χρηματ. bedeute eigentlich auftreten, gelten als Einer, also: einen Namen führen (AG. 11, 26). Γιγν. ἀνδρὶ ist ursprünglich Sklavenausdruck 3 Mos. 22, 12. Ruth 1, 12; hier im Doppelsinne von erlaubtem und unerlaubtem Verhältnisse. „So ist sie frei von dem Gesetze," τοῦ μὴ u. s. w.: in der Art, mit dem Erfolge, dass u. s. w.

Die Anwendung V. 4 geschieht negativ und positiv zu V. 2 und 3: für die Christen gilt das Gesetz nicht mehr; sie gehören einem Andern an. Bei'm Zweiten wird das, was in dem Verglichenen V. 3 nur etwas Mögliches war, zu etwas Wirklichem, ja Nothwendigem, nämlich das γίγνεσθαι ἑτέρῳ. Beides sei erfolgt durch ihren Tod mit und in Christus. Wie vorher 6, 1—13 dieser Tod kräftiges, reales Symbol für das dem Bösen Absterben gewesen war, so hier für das dem Gesetz, als früheren Lebenszustande, Gestorbensein. Vgl. Gal. 2, 19. 20. Eph. 2, 15. Kol. 2. 14 u. 20. Ὥστε anwendende Partikel: „So seid ihr dem Gesetz abgestorben durch den Leib Christi." Διὰ τοῦ σώμ. Χρ. wie ἐν τῷ Χρ. 6, 8. 11. Kol. 2, 20. Σῶμα kann hier entweder Person bedeuten oder aus der Opfersprache der geopferte Leib, wie προσφορὰ τοῦ σώματος Hebr. 10, 10, und so erklärt Tholuck σῶμα mit θάνατος. Θανατοῦσθαι auch 8, 13, hier mit bestimmter Beziehung auf das Mitsterben mit Christo, s. v. a. vorher ἀποθανεῖν. Εἰς τὸ γεν. ἑτέρῳ: so dass ihr nun angehören sollt einem Andern. Derselbe Erfolg des stellvertretenden Todes Christi, dass Alle, mit ihm gestorben, auch für ihn leben sollen (ohne das Bild vom ehelichen Leben und seiner Verpflichtung) findet sich 2 Kor. 5, 15. Wir erkennen auch hier, wie überall, jene Fülle von Auffassungen, welche Paulus in Alles zu legen pflegt. Dabei macht er hier zwei Beisätze, um das Bild auszuführen, τῷ — ἐγερθέντι: dem Lebenden, nachdem das

Gesetz gestorben, und ἵνα καρποφ. τῷ θεῷ. Dieses ist (so die Meisten; Fritzsche bezieht es auf den ganzen vorigen Satz ὥστε — ἑτέρῳ) gewiss mit γενέσθαι τῷ ἑτέρῳ zu verbinden, nicht mit τῷ ἐγ. ἐκ νεκρῶν [Koppe, Rosenmüller], wiewohl auch diese Verbindung einen guten Sinn geben würde. „Für Gott Frucht bringen." Der Ertrag des christlichen Lebens wird als Gottes Sache und Eigenthum dargestellt. Vgl. Luk. 1, 42 in besonderem Sinne. Die Meisten fanden daher hier eine Anspielung auf das eheliche Verhältniss, von welchem das Bild hergenommen und auch hier beibehalten sei (Koppe), wogegen sich Reiche erklärt. Καρποφ. Kol. 1, 10 bezeichnet die Frucht (6, 21) oder Heiligung des Lebens, oder auch das einzelne Guthandeln. Oder es erinnert an καρπ. τῷ θανάτῳ V. 5: um mit Gott dadurch verbunden zu werden. Vgl. ζῆν θεῷ 6, 11; Gott und Tod würden sich dann entgegengesetzt wie Kap. 6 mehrmals Gott und Sünde.

V. 5 u. 6 wird das Letzte und Entscheidendste, was er von der sittlichen Bedeutung der christlichen Sache sagen wollte, ausgesprochen: „Mit dem Absterben für das Alte, dem Abthun auch des Gesetzes tritt ein neuer Lebensgeist in uns ein." Γάρ verknüpft hier ganz genau mit dem Nächstvorigen: καρποφ. τῷ θεῷ. Σάρξ wie immer bei Paulus — im Folgenden oft, (8, 8 f. Gal. 5, 19 wie hier dem πνεῦμα entgegengesetzt) — der verdorbene, oder doch ungeweihte Lebenszustand. Würde σάρξ hier, wie Viele (Theodoret, Grotius) annehmen, das Gesetz oder den Zustand unter dem Gesetze (de Wette, Tholuck) bedeuten, so würde τὰ διὰ τοῦ νόμου überflüssig sein. Auch ist es, wie oft bemerkt, überall paulinischer Gedanke, dass das Gesetz das Böse fördere nur durch die Verdorbenheit der Menschen. Rückert und Fritzsche erklären: im Leibesleben. Aber dieses ist gewöhnlich ἐν τῷ σώματι (2 Kor. 5, 6. 8). Auch 2 Kor. 10, 2. 3 bedeutet dieses nicht

ἐν σαρκὶ εἶναι, sondern die Schwäche des Lebens. Und das Leibesleben müsste uneigentlich verstanden werden: noch nicht abgestorben, wofür doch der Ausdruck nicht passt. „Wirkte das Böse in uns, durch das Gesetz erregt, und machte uns elend." Παθήματα s. v. a. ἐπιθυμίαι, Gal. 5, 24 beide Ausdrücke neben einander; mit ἁμαρτιῶν bedeutet es nicht: zur Sünde führend (de Wette), sondern: in ihr bestehend, sündhaft. Τὰ διὰ τοῦ νόμου, ob wir ὄντα oder ἐνεργούμενα suppliren, ist gleichgültig. Der Sinn ist aus dem Folgenden von V. 7 ff. zu verstehen. Das Gesetz, meint er, habe nicht nur das Böse nicht tilgen können, sondern in der verdorbenen Natur es sogar gefördert. Aber vielleicht hat der Apostel das Particip absichtlich übergangen, um dem Gesetze bei diesem Entstehen der Sünde weder zu viele noch zu wenige Schuld beizulegen. Auch das διά ist allgemein und milder als ὑπό, aber nicht blos *non obstante lege* oder während zu erklären (Fritzsche; vgl. 2, 27. 4, 11). Die Griechen, besonders Chrysostomus [*hom.* 12, 125] und wenige Spätere supplirten φαινόμενα oder γνωριζόμενα. Das Medium ἐνεργεῖσθαι steht so nur bei Paulus; doch immer nur (Fritzsche) von wirkenden Sachen, nicht Personen. Μέλη oben 6, 11 erklärt. „So dass wir dem Tode Früchte trugen," also eine Lebensweise führten, welche uns das Elend gab, mit dem Tode verband. Vgl. εἰς θάνατον 6, 16. Rückert: für den Tod, sodass er gewinnt. Je nachdem man das καρποφ. τῷ θεῷ nimmt, ist diese oder jene Deutung anzunehmen. Wie hier καρποφ. τῷ θαν. steht, so Jak. 1, 15: die Sünde gebiert den Tod.

V. 6. Der Sünde todt, kein Gesetz mehr, und hiermit ein neues edles Leben. Κατ. ἀπό V. 2. Ἀποθανόντες ἐν ᾧ κατ., wenn anders die Lesart richtig ist, wird gewöhnlich auch auf das Gesetz bezogen, wie wenn es den vorigen Satz nur genauer bestimmte. Richtiger wird es als

Gegensatz zum ἐν σαρκί V. 5 genommen, wie κατηργ. ἀπὸ ν. als Gegensatz zum διὰ νόμου. Denn das Böse ging nach Paulus Ansicht von der Verdorbenheit aus, gefördert durch das Gesetz. Also: vom Gesetze ledig, dabei abgestorben u. s. w. Vor Griesbach hiess es hier ἀποθανόντος, welches von der gesammten neueren Kritik und Auslegung in ἀποθανόντες verändert worden ist. Jenes, auf νόμου bezogen, ist mehr eine von Beza eingeführte durch Misverständniss des Chrysostomus entstandene Conjektur (Fritzsche), welche dem ἐθανατώθητε V. 4 widersprechen würde: das Gesetz heisst nicht gestorben, sondern sie dem Gesetze. Eine andere Schreibart ist statt jenes Particips: τοῦ θανάτου. So die Vulg. soluti e lege mortis, wie 8, 2 νόμος θανάτου sich findet. Diese Lesart wird von Reiche vorgezogen. Doch vom Gesetze des Todes war hier nicht die Rede; dieser Ausdruck bezeichnet ein ganz anderes Gesetz, den verdorbenen Lebensgeist. Endlich wollte Semler nur lesen νόμου, ᾧ κατειχ. Jenes ἐν ᾧ beziehen Koppe, Reiche, [Tholuck,] Rückert, Köllner, de Wette auf νόμος und ἀποθανόντες auf κατηργήθ., wodurch das Ganze nur überladen wird. Es ist vielmehr vor ἐν ᾧ ein τούτῳ hinzuzudenken: dem, das euch beherrschte. Κατέχ. ist der ächte Ausdruck für eine haltende, hemmende Uebermacht. „Sodass wir verpflichtet sind zu leben in Neuheit des Geistes, nicht in Altheit des geschriebenen Wortes.“ Δουλεύειν, nämlich τῷ θεῷ oder τῇ δικαιοσύνῃ (6, 16. 22), oder auch (Fritzsche) absolut: Lebenspflicht haben. In keinem Falle ist es mit ἐν zu verbinden, und dann ἐν ᾧ für gleichbedeutend mit dem Dativ zu halten (Flatt). Wir sehen, wie gebräuchlich dem Apostel dieses härtere Wort wurde, nachdem er es 6, 19 entschuldigt, dann aber hinlänglich erklärt hatte. Ἐν καινότ. u. s. w. der Gegensatz vom Gesetze. Ἐν ist auch zu παλαιότ. zu wiederholen (Bengel hielt es nur

bei *καιν.* fest): sie an sich tragend. *Γράμμα* und *πνεῦμα* wie 2, 29 vgl. 2 Kor. 3, 6: geschriebenes Sittengesetz, von Aussen an den Menschen kommend —, freier edler Geist, vom Evangelium gegeben. *Καινότης* wie 6, 4, hier neben *παλαιότ.*, doch ist nicht das Abstractum für das Concretum zu nehmen. Es bedeutet Zustand, durch oder in *γρ.* und *πν.* Neu und alt heisst jener in Beziehung auf uns, nicht auf die Welt. Diese Beziehung hielten die Väter und selbst Fritzsche fest mit Bezug auf Hebr. 8, 13. [Diese Stelle hatte schon Oecumenius S. 286 im Sinne, wenn er erklärt: *εἰπὼν δὲ παλαιότητι ἔδειξε τὸ σαθρὸν τοῦ νόμου καὶ ἀχρεῖον. Πᾶν γὰρ τὸ παλαιούμενον, φησί, καὶ γηράσκον ἐγγὺς ἀφανισμοῦ.*] „In dem uns völlig umbildenden Zustande, — in unserem bisherigen." Aber dieser Gedanke, ein freier höherer Geist sei jetzt in sie getreten, wird in einer langen Erörterung so ausgeführt, dass die sittliche Unmacht des Gesetzes dadurch erwiesen werden soll, und damit der Hauptinhalt der Stelle von Kap. 6 völlig dargelegt, dass nämlich das Wesentliche der neuen Sache im sittlichen Geiste liege.

Also V. 7 — 25: durch das Gesetz sei das Böse nicht überwunden worden, eher aufgereizt. Denn (8, 1 — 11) jenes geschehe nur, die reine, volle Sittlichkeit sei nur möglich, durch das neue Weltprincip, durch den freien, hohen Geist. Was über diese Begriffe Gesetz und Geist im Vorigen hin und wieder bemerkt wurde, ist hier auch fest zu halten. Beide Ausdrücke hatten zwar zunächst nur speciellere Bedeutung: mosaisches Gesetz — und in unserer Stelle ist es besonders klar, dass nicht blos das Ceremonialgesetz gemeint sei, denn er hat es hier sogar ausschliesslich mit dem moralischen zu thun — und unmittelbar innerlicher Gottesgeist —; aber im paulinischen Gemüthe selbst lag eine weitere, allgemeine Bedeutung: äusserlich gegebenes, durchgängig anordnendes Sittengesetz — und sittlich frommer

Geist. Diesem allein schreibt er eine lebenbildende Macht zu. — Gal. 3, 19. 29. 1 Tim. 1, 9 u. 10 wird ausgeführt, dass das Gesetz gegen die rohe Gewalt des Bösen züchtigend einwirke. Dieses wird hier neben dem, was gegen das Gesetz gesagt wird, übergangen. Winzer *explanatur locus P. epist. ad Rom.* 7, 7—12. 1832 [Pfingstprogramm].

Wieder beginnt die Rede V. 7 mit *τί οὖν ἐροῦμεν*, wie 6, 1, die mögliche Misdeutung einführend, um das Wahre herbeizubringen. *Ὁ νόμος* u. s. w. wird geschlossen aus *διὰ τοῦ νόμου* V. 5 und dem schon V. 6 Ausgesprochenen. *Ἁμαρτία* bedeutet zwar Ursache des Bösen (vgl. *θάνατος* V. 13. Mich. 1, 5: Samaria ist Sünde פֶּשַׁע für Jakob, und im guten Sinne *ζωή* Joh. 12, 50, Christus *εἰρήνη* Eph. 2, 15. Kol. 1, 27), doch immer in der Bedeutung, dass es Böses in sich enthalte, wenn es auch selbst nichts Böses schaffen könne, im Gegensatze zu *ἅγιος* V. 12. Hier tritt übrigens noch nicht die Personification des Gesetzes ein, wie im Folgenden (Fritzsche nennt das Gesetz hier schon *peccatrix*). Im *ἀλλά* setzt sich Paulus selbst mit seinem vorigen Spruche Etwas, nämlich aus seiner Erfahrung, entgegen: *verumtamen* [Winzer: *contra, imo vero,* nach einer falschen Auffassung des Folgenden]. „Und dennoch lernte ich die Sünde nur durch das Gesetz kennen; denn ich hätte die Sündenlust nicht kennen gelernt, hätte das Gesetz nicht gesprochen: du sollst nicht begehren.“ *Γνῶναι* und *εἰδέναι* nicht blos kennen lernen, sondern bei sich erfahren, *experiri* (Luk. 1, 34). Ganz so *γνῶναι ἁμαρτίαν* 2 Kor. 5, 21. *Ἐπιθ.* oben zu 6, 12, wie gewöhnlich: alle Erscheinungen, Aeusserungen der Sünde. *Οὐκ ἐπιθ.* 2 Mos. 20, 17. 5 Mos. 5, 21. Aber das Wort hat hier weitere Bedeutung als dort, doch der von *ἐπιθυμία* gemäss. Die altkirchliche und fast gewöhnliche Erklärung (Paulus, Rückert, de Wette, Reiche; Fritzsche dagegen): das Gesetz lehrte mich

vielmehr die unrechten Handlungen als Sünde erkennen (3, 21. 5, 20 gehören nicht ganz hierher), passt weder zu den Worten (εἰδέναι, ἐπιθυμεῖν), noch zur ganzen Stelle — denn jenes mosaische Verbot lehrte doch die Sünde nicht kennen — noch zum Sinne der gesammten Erörterung. Vgl. 5, 8—11. Vielmehr ist der Gedanke zu finden: „Dennoch rief das Verbot die Sünde hervor.“ Dasselbe wird kurz ausgedrückt 1 Kor. 15, 56: ἡ δύναμις τῆς ἁμαρτίας ὁ νόμος. Das ausdrückliche Verbot des positiven Sittengesetzes lenke die Vorstellung und dann den Sinn des Menschen auf das Böse hin. Aehnliche Sprüche finden sich von Alters her überall, doch immer mehr in dem Sinne, welchen Paulus nicht in Gedanken hat, dass durch das Verbot der Uebermuth des Menschen gereizt werde, dagegen zu handeln. Prov. 9, 17. Ovid. *Metam.* 3, 566: *acrior admonitu est, irritaturque retenta et crescit rabies.* Ib. 7, 19. 20: *video meliora proboque, deteriora sequor.* [Andere Stellen bei Reiche 2, 54 u. 74, der sich auch gegen die Vermischung derselben mit paulinischen Aussprüchen erklärt.] — Uebrigens ist das Subjekt in der ganzen Stelle von V. 7—25 ohne Zweifel Paulus. Es ist keine Spur, dass ein Fremder sprechend eingeführt werde; am wenigsten würde man berechtigt sein, nicht ein bloses Individuum anzunehmen, sondern (Hieronymus, Grotius) das jüdische Volk, oder verschiedene Individuen, nämlich des nicht sündlichen und des lasterhaften Juden (Reiche). Paulus hat sich und seine innere Geschichte gewiss nicht — und so erscheint es in allen seinen Schriften — von dem allgemein Menschlichen ausnehmen wollen; er hat diese Zustände im Gegentheil eben wegen seiner idealen Anforderung an das Leben lebendiger und tiefer empfunden. Aber 1. es brauchen nicht gerade diese äussersten Zustände wirklich im Leben des Apostels dagewesen zu sein. Bessere Bekenntnisse von sich legt er

ab AG. 23, 1. 1 Kor. 4, 4. 2 Kor. 1, 12. Gal. 2, 20. Phil. 4, 13. Unwillkührlich geht seine Darstellung in das Allgemeine über; und so ist die Schilderung zugleich persönlich und μετασχηματισμός (wie man es nach 1 Kor 4, 6 genannt hat) oder ἰδίωσις. [Dieses Wort von Fritzsche vorgeschlagen und von Tholuck recipirt erklärt jener so: *Ejus ratio haec est, ut vim ac vigorem orationi conciliaturus in te transferas, quae vel in neminem vel non in certum hominem conveniant.*] 2. Ist die Stelle, verbunden mit Kap. 8 bis V. 11, nicht auf einen und denselben Zustand zu beziehen und zwar den fortwährenden, gegenwärtigen (protestantische Ausleger), sondern man muss sie als Darstellung nehmen von dem, wie es nach und nach gekommen, geworden sei, und im Menschenleben kommen werde: es werde der Mensch — schuldlos — ungebessert und unter dem Gesetze — im Kampfe zwischen Sünde und besserem Willen — durch Gottes Gnade gehoben, endlich befreit. So wird die Stelle unter den Alten aufgefasst von Augustin *expositio quarundam propositt.* [p. 661].

V. 8. Δέ steht dem ἀλλά entgegen; der Sinn geht auf μὴ γένοιτο V. 7 zurück. „Doch es war nicht das Gesetz, durch welches das Böse entstand, sondern dieses reizte nur die vorhandene Sünde auf. Ἡ ἁμ. und ἁμαρτία im letzten Satze sind nicht von einander verschieden; es ist das im Menschen schon liegende (keineswegs aber angeborne: Flatt, Tholuck) Böse. Ἡ ἁμ. heisst es nur zuerst, weil dieses Böse wirklich, ja personificirt und wie ein Princip im Menschen dargestellt wird, ἁμαρτία ist das Abstraktum des Bösen. Ἡ ἁμαρτία wechselt durchaus mit σάρξ ab 5, 5. 18. 6, 6. Im 7. Verse bedeutete ἡ ἁμαρτία etwas Anderes, die Sünde im Leben, die wirkliche Sünde. Aber es erklärt sich Paulus gar nicht über den letzten Ursprung der Sünde. Doch gegen die abendländische, kirchliche Auffassung

von Erbsünde spricht 1. V. 16 u. 23 u. a., wo neben diesem Bösen ein auch wirksames, gutes, heiliges Princip im Menschen anerkannt wird; 2. Kap. 8, 1 ff., wo eine völlige Vernichtung des sündhaften Zustandes nicht nur als möglich, sondern auch als die christliche Aufgabe genommen wird; 3. vieles Einzelne, wovon ein Mehres an seiner Stelle. „Doch es nahm das Böse in mir einen Anlass und schaffte durch das Gesetz in mir Begehren aller Art; denn das Böse ist todt ohne das Gesetz.“ *Λαβοῦσα* (de Wette gegen [Koppe,] Reiche, Köllner) nicht blos empfing, sondern nahm. *Ἀφορμή* Gal. 5, 13. 1 Tim. 5, 14: Anlass und Kraft zu wirken. Grotius: *licentia*, unpassend für das Wort. *Διὰ τῆς ἐντολῆς* gehört zum Prädikat *κατειργάσατο*, nicht zum *ἀφορμὴν λαβοῦσα* (so die Meisten, Koppe, Flatt, auch Luther: „da nahm die Sünde Ursach am Gebot“). Jene Verbindung mit *κατ.* nehmen auch de Wette, Rückert, [Winzer, Benecke: „und wirkte in mir durch das Verbot jene Gelüstung“] Fritzsche an. Der Sinn ist so voller; und die Construction des *ἀφορμὴν λαβοῦσα* mit *διά* ist zu unnatürlich, vielmehr müsste dann *τὴν ἐντολήν* stehen. Vgl. auch V. 11: *διὰ τῆς ἐντολῆς ἐξηπ. με καὶ δι' αὐτῆς ἀπέκτεινεν*, V. 13: *διὰ τοῦ ἀγαθοῦ κατεργαζομένη*, und oben V. 5: *τὰ διὰ τοῦ νόμου. Πᾶσαν ἐπιθ.*: Begehren jeder Art (Jak. 1, 2). *Χωρὶς — νεκρά* ist allgemeiner Satz, demnach *ἐστί* und nicht *ἦν* zu suppliren, vielleicht selbst sprichwörtliche Formel, daher denn auch nicht in so unbedingter Strenge zu nehmen, als wenn nur das Gesetz die Sünde aufreize. *Νεκρά* nicht: unerkannt (Chrysostomus, Usteri, Olshausen, wofür schon das Wort nicht passt, freilich entsprechend der gewöhnlichen Erklärung von *ἔγνων* und *ᾔδειν*), sondern: ohne Macht, Kraft, Erfolg (Jak. 2, 17. 26). *Χωρίς* ohne Dasein oder ohne Einwirkung.

Dieses wird nun V. 9—11 ausgeführt, gesteigert

durch den Begriff des Todes, welcher ja immer bei Israeliten und Juden mit der Sünde gleich ging, — hier aber besonders hereintrat, da ja der alte Ausdruck das Gesetz die Ursache des Lebens nannte. „Die Sünde also war todt, der Mensch lebendig, — das Gesetz ist Leben —; aber mit ihm lebt doch die Sünde auf und der Mensch stirbt.“ Ἐγὼ — ποτέ wird von Lachmann mit dem vorigen letzten Satze verbunden χωρὶς — νεκρά. Die Worte beziehen sich auf diesen; aber es liegt in ihnen (de Wette) ein blos formaler Gegensatz zu dem νεκρά und sie stehen dem Folgenden entgegen. Ἔζων entgegen dem ἀπέθανον V. 10. Also nicht blos: ich existirte, sondern: ich lebte d. h. war frei und glücklich (Apok. 3, 1). Aber gewiss ist der Ausdruck ganz eigentlich zu nehmen, nicht (Augustin [*vivere mihi videbar, quia ante mandatum latebat peccatum*], Calvin, Beza): *videbar mihi belle habere.* Zu χωρὶς νόμου ist ὤν zu suppliren: bevor ich das Gesetz hatte, kannte. Natürlich müssen auch diese Worte auf einen allgemein menschlichen Zustand bezogen werden, nicht auf einen persönlichen des Apostels. Die Judenchristen nehmen aus der Stelle, dass Paulus als Heide geboren gewesen. Calvin, Beza [und Rückert] verstanden es von seiner vorpharisäischen Zeit (AG. 22, 3). Mildernd, hypothetisch Koppe, Flatt: wenn ich kein Getetz gehabt hätte. Die griechischen Väter, selbst Semler und Fritzsche nach der von ihm angenommenen ἰδίωσις: die Menschen vor dem Gesetze würden gemeint. [Chrysostomus: ποτέ, εἰπέ μοι; πρὸ Μώσεως. Auch Grotius gehört hierher: *ille nempe, quem sub hoc pronomine ego significo, id est genus Israeliticum, vixit et ante legem, in Aegypto videlicet.* Die von Fritzsche für seine Meinung aufgebrachten Gründe sind beurtheilt von Tholuck S. 349.] — Aber jener allgemein menschliche Zustand ohne das Gesetz ist gewiss nicht (Basilides [S. 5] u.

Origenes) vor dem individuellen Leben zu denken als Zustand in der Präexistenz der Geister, sondern es ist das Alter der Unschuld im einzelnen Leben gemeint, in welchem die Sünde schläft und kein Gesetz an jenes spricht (Pelagius, Tholuck, Winzer, [Usteri]; de Wette dagegen). Ἐλϑ. ἐντολ. „als das Ge- Verbot an mich kam.“ Hier steht ἔρχεσϑαι anders als Gal. 3, 23. 25 (in die Welt kommen). Ἐντολή ist in der ganzen Stelle nicht geradezu νόμος, sondern (vgl. V. 7) das Verbot des Begehrens. Ἀναζῆν nicht wiederaufleben (14, 9, Abälard, Rückert), denn vorher war die Sünde ja todt gewesen (V. 8), sondern (Fritzsche) aufleben, da man noch nicht gelebt hat, wie ἀναβλέπειν Joh. 9, 11. Also ist der Begriff zum Leben kommen nur stärker ausgedrückt. Auch ἔζησε ist hier gelesen worden, obgleich es äusserlich wenig beglaubigt ist (Grotius, Mill, Semler).

V. 10. „Ich aber starb“ d. h. ward unfrei — unglücklich. „Und das Gebot, welches für mein Glück bestimmt war, zeigte sich, mich unglücklich machend,“ d. h. erschien als mein Unglück. Εὑρίσκεσϑαι (vgl. V. 18) hebraisirend: *comparere,* sich darstellen (1 Petr. 1, 7), erscheinen als Etwas. Das Wort wird hier mit Absicht gebraucht, da ja nur etwas Erfahrungsmässiges ausgedrückt werden soll: es machte sich so, es trat so hervor. Ἡ εἰς ζωὴν sc. δοϑεῖσα, das altmosaische Prädikat des Gesetzes 3 Mos. 18, 5. 5 Mos. 5, 16. 32 vgl. Gal. 3, 12. Αὕτη (Lachmann) oder αὐτή [Griesbach, Knapp] steigernd: *haec ipsa, eadem* — war εἰς ϑάνατον = Tod schaffend.

V. 11 stellt V. 10 gegenüber dar, wie diess eigentlich gewesen sei? Die Sünde tödtete. *Nempe peccatum effecit* —. Ἀφ. λαβ. V. 8. Διὰ τῆς ἐντ. wie dort, und V. 5 διὰ τοῦ νόμου. Ἐξαπατᾶν (2 Kor. 11, 3) *decipere,* verführen durch den Schein des Guten. Ἀποκτ. dem vorigen ζῆν

und ἀποθ. gemäss: schaffte mein Elend. Gewiss beziehen sich die Hauptformeln auf die Geschichte vom Sündenfalle, ἀποθ. und ἐξαπατ. vornehmlich, auch 2 Kor. 11, 3.

V. 12 u. 13 wehren noch stärker die Misdeutung gegen das Gesetz ab, nämlich jene: ὁ νόμος ἁμαρτία V. 7. Das Gesetz ist nicht bös, und schafft nicht Böses, sondern das Böse nur im Menschen schafft es. Νόμος und ἐντολή nicht verschiedene Gebote, wie hier die Väter das mosaische und das dem Adam gegebene Verbot verstanden, sondern ἐντολή wie V. 9 — 11 der einzelne Ausspruch des Gesetzes. Ἁγ., δικ. u. ἀγ. — jedenfalls eine Steigerung: unschuldig *(innocens)*, recht, gut. Oben V. 7 waren δίκ. und ἅγιος nicht unterschieden [S. 143]. Fritzsche und Reiche erklären ἄγαθος heilsam, *salutaris*. [So schon Theodoret: ἁγίαν προσηγόρευσε, ὡς τὸ δέον διδάξασαν· δικαίαν δέ, ὡς ὀρθῶς τοῖς παραβάταις τὴν ψῆφον ἐξενεγκοῦσαν· ἀγαθὴν δέ, ὡς ζωὴν τοῖς φυλάττουσιν εὐτρεπίζουσαν.] Es sind auch dieses alte Prädikate des Gesetzes: Ps. 19 und 119 vgl. 1 Tim. 1, 8 καλὸς ὁ νόμος. Dem μέν entspricht V. 13 dem Sinne nach: „aber im Misbrauche wurde es anders." Hier eine neue Folge

V. 13. „Das, was gut ist," ἐμοί γέγονε θάνατος; Dieses γέγ, wofür Lachmann ἐγένετο liest, steht im Gegensatze zu εὑρίσκεσθαι εἰς θάνατον V. 10: wurde es. Eine gute Sache, nämlich das Gesetz, wurde diese mir zum Tode? Zum ἀλλὰ ἡ ἁμαρτία ist zu wiederholen ἐμοί γέγονε θάνατος. Vgl. ἀπέκτεινε V. 11. Viele (Vulg., Luther: „Aber die Sünde, auf dass sie erscheine, wie sie Sünde ist, hat sie mir durch das Gute den Tod gewirket," Flatt) verbanden ἀλλὰ ἡ ἁμ. mit κατεργ., und nahmen ἵνα φανῇ ἁμ. als Zwischensatz, das Partic. κατ. aber als Verb. finitum. Dieses Letztere schon so 5, 11, aber auch hier würde ein solcher

Gebrauch des Particips zu hart sein. Ἵνα — ἵνα steigernde Sätze. Es kann auch hier nicht blos Erfolg, sondern Endzweck bedeuten sollen: die göttliche Absicht sei dieses gewesen, für: angemessen sei es gewesen, wohl sei es so gekommen, „darum, damit sie recht als Sünde erschiene, indem sie durch das Gute den Tod brächte, ja damit sie sich übermässig (vergehend) als böse darlegte durch das Gesetz.“ Φαίνεσθαι = φανεροῦσθαι (2 Kor. 13, 7 ἵνα δόκιμοι φανῶμεν): erscheinen, nicht blos scheinen, dasselbe mit γίγνεσθαι ἁμαρτωλόν. Γίγνεσθαι also erscheinen, sich darstellen wie 3, 4 [S. 87]. Καθ' ὑπερβ. ist dem Paulus geläufige Formel: 1 Kor. 12, 31. 2 Kor. 1, 8. 4, 17. Διὰ τῆς ἐντ. abgekürzt, was vorher hiess διὰ τοῦ ἀγαθοῦ κατεργ. θάνατον, also dadurch, dass sie das Gesetz misbraucht. Zugleich liegt hierin (der Misbrauch des Gesetzes stellt die Sünde als böse dar) ein Ruhm des Gesetzes; es wird dadurch als etwas vorzugsweise Edles dargestellt.

Das Folgende nun V. 14—23 führt diese Lebensgeschichte fort. Zuerst bis 17: das Böse entwickelt sich nun immer mehr, sodass es sogar das natürliche Gute und sein Gesetz unterdrückt. Das äussere Sittengesetz vermag nichts dagegen. Οἴδαμεν weist, wie gewöhnlich, auf Anerkanntes hin 3, 17 [S. 97]. Ohne Grund (die Lateiner lasen freilich oft *scio*) haben Semler, Koppe, Flatt, Reiche οἶδα μέν einführen wollen. Diese Verschiedenheit findet sich auch Joh. 21, 24. Πνευματικός ist dem Gegensatze zu σαρκικός gemäss zu erklären; also ist es hier nicht: vom göttlichen Geiste stammend 1 Kor. 3, 1. 12. Gal. 6, 1. Eph. 5, 19 [S. 34] — so hier die Väter, Grotius, Flatt, Tholuck, Fritzsche, Meyer; [Theophylakt 49 giebt dem Worte eine ausschliesslich moralische Deutung: ὡμολογημένον γάρ ἐστι τοῦτό, φησι, καὶ πᾶσιν ἐγνωμένον, ὅτι τοσοῦτον ἀπέχει τοῦ αἴτιος εἶναι ὁ νόμος ἁμαρτίας, ὥστε καὶ

διδάσκαλος ἀρετῆς ἐστι καὶ κακίας πολέμιος. Τοῦτο γὰρ τὸ πνευματικός.] — aber auch nicht blos e d e l, e r h a b e n, oder dem g e i s t i g e n L e b e n a n g e m e s s e n (πνεῦμα s. v. a. ὁ ἔσω ἄνθρωπος V. 22), s o n d e r n dem reinen edlen Lebenszustande angemessen, wie σαρκικόν das bedeutet, was in dem verdorbenen Lebenszustande liegt. Ἐγὼ δέ hängt nicht von ὅτι ab — aus diesem Grunde las man vorher οἶδα μέν —, sondern es beginnt einen neuen Satz. Ἐγώ hier anders als V. 16 u. 20; dort das eigentliche I c h, die höhere Person, hier der gesammte Mensch, wie er ist. „Aber (d a h e r d a s B ö s e) ich bin verdorben, an die Sünde hingegeben," nämlich in diesem Zustande; so also müsse, werde der Mensch in diesem Zustande sprechen. — Aber es zieht sich durch diese ganze Stelle ein Dunkel hin. Diejenigen (A u g u s t i n und die gewöhnlichen, a l t p r o t e s t a n t i s c h e n Ausleger), welche diese Stelle und das Folgende vom b l e i b e n d e n Zustande des Menschen verstanden, da sie denn sehr stark vom Bösen im Menschen sprechen würde, konnten sie unmöglich mit dem Schlusse des Kap. vereinigen, indem sich dort das Gefühl der Errettung ja zu deutlich ausspricht, u n d n o c h w e n i g e r mit Kap. 8. Diese innerliche Geschichte des Menschen wird vielmehr n a c h u n d n a c h vorgeführt und festgehalten, wie oben bemerkt wurde. Die Spener'sche Schule hatte das Richtige gesehen, wenn sie bemerkte, Paulus rede in dieser klagenden Stelle nur von Unwiedergebornen, und am Bestimmtesten sprach es B e n g e l aus, dass ein Fortschritt in derselben sich finde. Σαρκ. also = ἐν σαρκί V. 5. 1 Petr. 2, 11 σαρκικαὶ ἐπιθυμίαι. Statt der rec. σαρκικός lasen nach überwiegend äusseren Auctoritäten G r i e s b a c h, [S c h o l z,] L a c h m a n n σαρκινός, welches sie auch 1 Kor. 8, 16 eingeführt haben. Aber diess (so auch F r i t z s c h e) passt mehr für die hier nicht statthafte e i g e n t l i c h e Bedeutung, wie 2 Kor. 3, 3. πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμ.: verkauft, als S c l a v e

hingegeben; starker Ausdruck für δοῦλος τῆς ἁμαρτίας 7, 17. Vgl. 3 Kön. 21, 20. 25: ἐπράθη ποιῆσαι τὸ πονηρόν — 4 Kön. 17, 17: ἐπράθησαν τοῦ ποιῆσαι τὸ πονηρόν (1 Makk. 1, 15 dieselbe Formel) — Jes. 50, 1: ταῖς ἁμαρτίαις ἐπράθητε — Alles aus derselben Sclavenbedeutung.

Dieser Zustand der Herrschaft der Sünde wird V. 15 erklärt: unter derselben ist es unmöglich, das Gute zu thun. *Οὐ — κατεργάζ.* ich weiss nicht, oder erkenne nicht, *non intelligo,* (Vulg., [Chrysostomus, Theodoret,] Tholuck, de Wette) was ich thue: Ausdruck für Willens- d. i. Bewusstlosigkeit. Anders steht es Luk. 23, 34 vom Irrthum in Hinsicht auf das, was äusserlich gethan werden musste. Demnach ist weder κατεργ. in der Bedeutung des Futur. zu nehmen, noch γινώσκω (Matth. 7, 23) mit Augustin, Beza, Grotius, Semler, Paulus, Reiche „ich billige" zu übersetzen. Denn dieses liegt kaum in diesem Verbum. *Οὐ γὰρ* u. s. w.: darum weiss ich es nicht, weil ich unfrei bin. Also wird der Grund des Vorigen nachgebracht. „Denn ich thue ja nicht, was ich will, sondern das thue ich, was ich nicht will. *Πράσσειν — ποιεῖν* stehen hier gewiss ohne einen Unterschied, den Bengel aufzufinden bemüht war. Wie hier πράσσειν vom Guten, ποιεῖν vom Bösen, so stehen V. 15 die Worte umgekehrt. *Θέλειν* bedeutet hier und V. 18 nicht eigentlichen Willen, sondern ein Gutheissen, Chrysostomus: ἀποδέχεσθαι, Theodoret: ἐπαινεῖν, was die Scholastiker (vgl. Tholuck) eine *velleitas* nannten, de Wette: Trieb oder Gesinnung. Diesen Zustand einer unfreien Hingabe an das Böse durch eingeräumte Uebermacht, während die Erkenntniss frei und gesund ist, finden wir vielfach bei den Alten geschildert: Ovid. *Met.* 7, 19. Senec. *Hippolyt.* 604: *vos testor omnes coelites, hoc quod volo me nolle.* Epict. *Enchir.* 2, 26: ὁ ἁμαρτάνων — ὃ μεν θέλει, οὐ ποιεῖ, καὶ ὃ

μὴ θέλει, ποιεῖ. [Plaut. *Trinumm.* 3, 2. 31. Senec. *epist.* 3. Euripid. *Medea* 1077]

V. 16 u. 17. Wie vorher V. 12 vom äusseren Gesetze gesagt wurde, es sei gut, sei nur unmächtig gegen das Böse, werde nur gemisbraucht von der Sünde; — so heisst es hier von der sittlichen Natur des Menschen, sie sei — unbefleckt vom Bösen — gut. Aber dieses sei selbst klar aus dem Zwange, welchen sich der Mensch angethan fühle im Bösen, aus dem Kampfe dabei. Schon die griechischen Väter und Erasmus bemerkten, dass diese Stelle gegen die harte augustinische Lehre von angestammtem Verderben sei und unbedingt für die Freiheit spreche. [Ganz richtig erklärt Chrysostomus zu V. 16 *hom.* 13, 137: *Ὁρᾷς τέως τὴν διάνοιαν οὐ διεφθαρμένην, ἀλλὰ ἐν τῇ πράξει τὴν οἰκείαν διατηροῦσαν εὐγένειαν; Εἰ γὰρ καὶ μετέρχεται τὴν κακίαν, ἀλλὰ μισοῦσα μετέρχεται, ὃ καὶ τοῦ φυσικοῦ νόμου καὶ τοῦ γραπτοῦ μέγιστον ἐγκώμιον ἂν εἴη. Ὅτι γὰρ καλὸς ὁ νόμος φησί, δῆλον ἐξ ὧν ἐμαυτοῦ κατηγορῶ, παρακούων τοῦ νόμου καὶ μισῶν τὸ γεγενημένον.*]

V. 16 ist übrigens von den Erklärern auffallend kurz behandelt worden. *Εἰ*, wieder die logische Partikel, führt den Vordersatz eines Schlusses ein: *quod si.* „Wenn ich nun (nämlich indem ich nicht gut handle) thue, was ich nicht will, σύμφημι: so folgt, dass ich beistimme.“ Deutlicher hätte er geschrieben: δῆλον, ὅτι σύμφημι. Συμφ. ὅτι καλός s. v. a. V. 22 συνήδομαι τῷ νόμῳ: „stimme ich dem Gesetze bei, dass es gut sei.“ *Καλός* umfasst die Prädikate V. 12 oder bedeutet angemessen. Demnach der Sinn: so folgt, dass mein eigentlicher, innerlichster Wille gut sei.

V. 17. *Νυνὶ δέ* ist nicht Zeitpartikel wie V. 6, sondern: folglich (1 Kor. 13, 13). Sinn: habe ich meine Persönlichkeit an die Sünde verloren. *Οὐκέτι* ist auch nicht in der Zeitbedeutung, sondern in der logischen zu nehmen (V. 20. 11,

6. Gal. 3, 18): nicht mehr ist anzunehmen [vgl. S. 162]. Ἐγώ das Ich, die eigentliche, innere Person des Menschen. Αὐτό nämlich ὃ οὐ θέλω. Οἰκοῦσα (vgl. V. 18) nicht: von Natur inwohnend — sonst wäre ein Widerspruch in der Stelle — sondern: in mir wirksam, mächtig, entgegenges. 8, 9 (von Gottes Geiste).

Es folgt von V. 18—23 eine neue Periode des inneren Lebens, schon zum Besseren aufsteigend, die nämlich, in welcher der Gegensatz des Guten und Bösen bestimmt hervortritt und zum Kampfe wird zwischen der Intelligenz und dem Bösen. Demnach spricht V. 18 allgemein, V. 19 u. 20 von zwei Principien im Menschen, V. 21 — 23 wie von einem zweifachen Gesetze in ihm. Vgl. Gal. 5, 17 πνεῦμα und σάρξ. Parallel die Stelle Xen. *Cyr.* 6, 1. 41, wo der Perser Araspas von sich sagt: Δύο σαφῶς ἔχω ψυχάς. Unsere Stelle ist übrigens der protestantischen Ansicht, der Apostel spreche von einem angestammten Bösen, entschieden entgegen. Οἶδα hier absichtlich, nicht wie V. 14 οἴδαμεν. Denn es ist kein allgemeiner Satz, sondern er bezieht sich blos auf den Zustand des Einzelnen, in dem die Sünde so mächtig geworden, welcher aber eben durch die Reflexion V. 16 u. 17 zu Bewusstsein und sittlicher Kraft erstarkt ist. „Denn nun sieht der Mensch ein:" ἐν ἐμοί, τοῦτ' ἔστιν, dieses Letzte wie 9, 8. 10, 6. 8. Philem. 12 und oft im Hebräerbriefe. Hier ist es nicht sowohl genauer bestimmend, als verbessernd, weil das ἐγώ eben im Vorigen anders, im guten Sinne, gebraucht worden war. „In mir oder vielmehr und eigentlich in diesem meinen Zustande." Denn dieses ist auch hier σάρξ; also weder natürliches Wesen überhaupt, noch sinnliche Natur, als Sitz des Bösen. So auch hier Rückert und Fritzsche [vgl. oben S. 175]. Οὐκ gehört nicht zum ἀγαθόν, sondern zum οἰκεῖ. „Gutes wohnt nicht in mir," d. h. hat keine Macht

in mir. Luther: nichts Gutes. Οἰκεῖν wie V. 17. „Denn mein Wesen ist getheilt in seinem Streben." Zum θέλειν braucht nicht τὸ καλόν aus dem Folgendem wiederholt zu werden; vielmehr hat θέλειν in der ganzen Stelle nur gute Bedeutung von reinem, edlem Wollen. Θέλειν und κατεργάζεσθαι wie Phil. 2, 13, nicht Wollen und Schaffen (Innerliches und Aeusserliches), sondern Beides innerlich: gern mögen *(velleitas)* und wirklich wollen. Παράκ. und εὑρίσκω Beides wieder V. 21. Dieses ist nicht mit älteren Auslegern und Tholuck nach hebr. Sprachgebrauch = *assequor* zu nehmen sondern, wie oben = nehme wahr. Παράκ.: ist wirklich vorhanden; anders πρόκειται 2 Kor. 8, 12. Jenes εὑρίσκω wurde wahrscheinlich dunkel gefunden, und daher in γινώσκω — wie dieses V. 15 stand — verändert; Lachmann liest keines von beiden, blos οὔ: sprachlich zu hart, auch abbrechend, zum Sinn freilich dasselbe.

V. 19 u. 20 wie V. 15—17, nur verstärkend, das Gute kurz aber mehr hervorhebend, weil von einem Kampfe zwischen Gutem und Bösem gesprochen werden soll. Nicht nur das Gute nicht, das man will, thut man unter der Macht der Sünde, sondern auch das Böse, das man nicht will. Γάρ hat hier fortsetzende und steigernde Bedeutung: ja. „Ich thue nicht das Gute, das ich thun möchte, sondern das Böse, was ich nicht mag." Ὃ θέλω — ὃ οὐ θέλω (V. 15 μισῶ); immer ist in diesen Formeln das Ich ein anderes im Objekt und Prädikat: was das eigentliche Ich will, führt der Mensch nicht aus.

Also V. 20: wie ein zweifaches Princip ist in mir. „Indem ich nun thue, was ich nicht will, thue nicht ich es, sondern die Sünde, welche in mir schafft." Οἰκ. ἐν ἐμοὶ ἁμ. wie V. 17. Das erste ἐγώ neben ὃ οὐ θέλω ist kritisch zweifelhaft und von Lachmann ausgelassen worden. Allerdings ist diess passender, damit es an der zweiten Stelle desto mehr Bedeu-

tung habe. Man kann übrigens εἰ als Zeitpartikel nehmen, wie oben übersetzt ist: *quod si*, indem, oder als logische, wie V. 16, da dann im Nachsatze das κατεργάζομαι bedeutet: es folgt, dass es so sei.

V. 21—23 das Vorige steigernd. In dieser Periode des Kampfes ist wie ein zweifaches Gesetz im Menschen. Vgl. Knapp *prolus. in Rom.* 7, 21. *Opp.* 449. (ed. 2, 339). Das Gesetz hat zwei Bedeutungen in der Stelle: das Sittengesetz in seiner Wirksamkeit, sprechend an den Menschen, und der Lebenszustand unter der Macht des Bösen, oder wie de Wette es ausdrückt einen zweifachen Zug; Bengel nannte das zweite *dictamen sensuum*. Εὑρίσκειν (wie V. 18): bei sich finden, sich einer Sache bewusst werden. Τὸν νόμον gehört der natürlichsten Auffassung nach zum εὑρίσκω. „Ich finde das Gesetz, dass" u. s. w. Entweder hat νόμος so eine ganz weite Bedeutung: Lebensweise, Zustand, — oder es ist das im Folgenden V. 23 genannte Gesetz in den Gliedern gemeint, der schlechte Geist, das verdorbene Princip des Lebens. Im einer von diesen Weisen auch Luther: „so finde ich in mir nun ein Gesetz." So auch d. Vulg., Calvin, Grotius, Fritzsche, Meyer, de Wette, Winer. Aber die Stelle ist sogar gewöhnlich anders erklärt, immer aber schwierig gefunden worden. Erasmus schon meinte in Bezug auf sie, *balbutivisse Paulum;* Paulus habe ungenau, unkundig gesprochen. Am Ausführlichsten handelt über sie Rückert, der sie für verdorben hält. Er will mit Einigen willkürlich das τὸν νόμον weglassen. Eine der ältesten Auslegungen (Theodoret, Knapp, Tholuck, Fritzsche) nimmt τὸν νόμον parallel mit τὸ καλόν. [Dann sollen die Worte ὅτι — παράκ. abhängen von εὑρίσκω, τὸν νόμον aber von ποιεῖν, endlich τὸ καλόν Appos. sein zu νόμον. Fritzsche: *reperio igitur, mihi, qui legem Mos. observare, h. e. honesta exsequi ve-*

lim, mihi, inquam, inhonesta in promtu esse.] Ihr eifriger Vertheidiger Knapp hat sogar, wenn etwa geändert werden müsste, vorgeschlagen, τὸν καλόν zu lesen als Adj. zu νόμον. Bei jener Auffassung wäre zu übersetzen: „Ich finde, dass, wenn ich das Gesetz (nur als Apposition oder Epexegese), das Gute thun will." Andere (Erasmus, Paulus, Glöckler) nahmen den Accus. τὸν νόμον für κατὰ τὸν νόμον: mit Rücksicht auf, oder durch das Gesetz, was sprachlich unmöglich ist. Noch andere (Origenes, Chrysostomus, Semler, Morus, Reiche): ich finde, dass das Gesetz da sei oder nütze, (δοθῆναι oder συμφέρειν verstanden), darum weil (ὅτι) u. s. w. Aber dem Gesetze wurde ja gerade diese Macht gegen das Böse abgesprochen. „Ich finde — diess der Sinn — dass, wenn ich das Gute thun will, das Böse bei mir vorhanden ist." Παράκειται V. 18.

Denn, fügen V. 22 u. 23 hinzu, wie zweierlei Gesetz ist in mir da. Ὁ νόμος τοῦ θεοῦ ist ohne Zweifel derselbe mit dem νόμος τοῦ νοός V. 23: Gottes Gesetz, wie ja im Vorigen Sünde und Tod fortwährend Gott entgegengesetzt wurden. Die Meisten verstanden hier das mosaische Gesetz; dieses auch diejenigen, welche V. 21 νόμος in gutem Sinne fassten. Συνήδομαι steigert, was V. 16 σύμφημι heisst, doch nicht *una delectari* (Meyer), sondern blos *delectari* (Fritzsche, de Wette); σύν bezeichnet in der Composition *apud animum.* Ὁ ἔσω ἄνθρωπος ist dasselbe, was ἐγώ V. 17 u. 20, und im Folgenden und V. 25 νοῦς. Also ist es der innere Mensch; aber nicht blos Seele im Gegensatze zu Leib — eher findet diese Bedeutung Statt 2 Kor. 4, 16. Eph. 3, 16 (vgl. 1 Petr. 3, 4: ὁ κρυπτὸς τῆς καρδίας ἄνθρωπος) — sondern das Innerste, der Grund des Gemüthes. Dieser, das Ich, das Innerste der Seele, die Vernunft also auch gemeint, gilt dem Apostel als nur gut. Dieses zu umgehen, wurde von den altprotestantischen Auslegern unter

καινὸς ἄνθρωπος der Wiedergeborne verstanden. Ἄνθρ. steht demnach wie 6, 6 [S. 174] für menschliches Leben, Persönlichkeit. Der platonische Sprachgebrauch, seit Grotius oft berücksichtigt, nach welchem der Geist ὁ ἐντός, ὁ ὄντως ἄνθρωπος heisst, der eigentliche Mensch, gehört also nicht hierher (Tholuck, Fritzsche, wiewohl dieser mehr den populären Sprachgebrauch wiederfindet).

V. 23. Gewiss ist der νόμος ἐν τοῖς μέλεσι und der ν. τῆς ἁμαρτίας ganz dasselbe: das waltende Böse im Menschen. Diejenigen, welche Beides unterscheiden (de Wette, Rückert 2. Ausg. 391, Tholuck, Köllner), können es nur so, dass das Erste das Wirken (Tholuck: den ersten Eindruck dessen, welcher diesen inneren Kampf anschaut), das Zweite den Grund der Sünde (Köllner), bedeutet. Aber zu dieser Unterscheidung sind wir gar nicht veranlasst. Βλέπω ohne besondere Bedeutung gesetzt, parallel dem εὑρίσκω: bin mir bewusst, παράκειται. Ἕτερος νόμ. eine andere Lebensordnung, ein anderer Geist. Μέλη stehen hier nicht mit σῶμα (6, 13 f.) im Zusammenhange, sondern mit σάρξ. Aber auch so bedeutet das Wort nicht Natur oder Sinnlichkeit blos, sondern Leben, Thätigkeit im verdorbenen Zustande. Ἀντιστρατ. offen bekämpfen — vgl. ἐπιθυμίαι στρατεύονται 1 Petr. 2, 11. „Gesetz des Geistes" d. h. der Zug aus dem innersten Wesen. Hier und V. 25 allein wird νοῦς bei Paulus in guter Bedeutung, auch mehr im Sinne von Intelligenz, gebraucht — also wie bei den Alten; sonst 1, 28 [S. 57] Kol. 2, 18 Gesinnung im schlimmen Sinne. „Und mich (dieses μέ das handelnde Subjekt, der Mensch im Leben, nicht der vorher genannte innere Mensch, V. 15 u. 19) gefangen haltend unter dem Gesetze der Sünde, welches in meinen Gliedern ist;" also unter sich selbst. Durch diese Umschreibung soll nur der Begriff des Bösen darin recht hervorgehoben werden. Αἰχμαλωτ. dasselbe mit πι-

πράσκειν V. 14. Τῷ νόμῳ (wenn nicht ἐν τῷ ν. gelesen wird) bedeutet: für dasselbe, nicht durch, wie die griechischen Väter, Erasmus, früher Tholuck es fassten. [Oecumenius, der übrigens viele Erklärungen vorschlägt und von νόμος eine vierfache, dann dreifache Bedeutung 298: νόμῳ ἁμ. τοῦτ' ἔστιν κατὰ τὸ ἰδίωμα τῆς ἁμαρτίας με αἰχμ., κατα τὸ οἰκεῖον ἔθος αὐτῆς, ἐξ ἀναισχυντίας, ἐκ πολλῆς ἰταμότητος, ἐξ ἐπιβουλῆς, ἐξ ἐνέδρας, οὐκ ἐκ τοῦ φανεροῦ, ἀλλ' ἀπατῶσα καὶ συναρπάζουσα. Und weiter unten: νόμον ἁμαρτίας περιφραστικῶς τὴν ἁμ. καλεῖ.] Ὁ νόμος τῆς ἁμαρτίας, unten wieder 8, 2, der Geist der Sünde, der Zug des Bösen im Menschen; dasselbe θέλημα, φρόνημα τῆς σαρκός 8, 6. Eph. 2, 3. Τῷ ὄντι — hier εἶναι wie im Vorigen οἰκεῖν.

V. 24 leitet V. 25 ein: Ausdruck sittlicher Verzweiflung in diesem Zustande. „Also wäre das innerlichste Leben, der Geist, völlig hingegeben an das Böse?" Elender, der ich bin (spricht also dann der Mensch), wie kann ich befreit werden aus diesem todbringenden Zustande? Τίς με ῥύσεται ist gewöhnliche, nicht blos hebraisirende, pathetische Frage für das Impersonale und für einen Wunsch: Kann ich denn nicht befreit werden? Ῥύεσθαι wie 8, 2 ἐλευθεροῦν. Σῶμα ist auch hier, wie gewöhnlich, Lebenszustand, Leben. Τοῦ θαν. nicht blos s. v. a. θνητόν 6, 12, oder νεκρόν (so die Väter), sondern: Sündenelend schaffend, gebend; θάν. wie 6, 16. 21. 23. 7, 10. 13. Auch hier verstehen Viele (wie 6, 6) unter σῶμα Masse, Ganzes, Wesen (Koppe, Flatt, Tholuck: Leib). Τούτου gehört zu σώματος oder θανάτου; die Meisten beziehen es zu diesem, und es drückt dann das Gefühl des Sündenelends recht stark aus. Durch Misdeutung des Begriffes von θάνατος fand man sonst in den Worten (griechische Väter, Calvin, Erasmus, Koppe) ein Verlangen nach dem leiblichen Tode.

V. 25 geht nun nicht mehr den bisherigen Zustand des innern Lebens an. Vielmehr wird der erste Schritt in das neue Leben dargestellt. Aus jener Verzweiflung gelangt der Mensch zum Gefühle, dass er ein höheres Vermögen empfangen habe durch die Verbindung mit Christus. Doch ist dieses Gefühl noch nichts Entscheidendes, wie der zweite Satz des Verses andeutet. *Εὐχαριστῶ διά* wie 1, 8, gleich dem *ἐν ὀνόματι Χρ.* Eph. 5, 20: danksagen für Etwas, was Christus erworben hat. [So hier richtig Theophylakt: *αἰτίου ὄντος τῆς εὐχαριστίας· αὐτὸς γάρ, φησί, κατώρθωσεν ἃ ὁ νόμος οὐκ ἠδυνήθη· αὐτός με ἐῤῥύσατο ἐκ τῆς ἀσθενείας τοῦ σώματος, ἐνδυναμώσας αὐτό, ὥστε μηκέτι τυραννεῖσθαι ὑπὸ τῆς ἁμαρτίας.* Vgl. oben S. 31.] Uebrigens ist eine sonderbare Verschiedenheit der Lesart in den Worten. Lachmann liest *χάρις τῷ θεῷ*, auch findet sich *χάρις δὲ τῷ θεῷ*, in der abendländischen Kirche *ἡ χάρις τοῦ θεοῦ* oder *κυρίου*, nämlich *ἐῤῥύσατό με* hinzugedacht (Paulus, de Wette). Weil man den Satz für abgebrochen hielt durch das Folgende und erst 8, 1 fortgesetzt (dort aber wird mehr gesagt) setzte man ihn (Grotius, Flatt) oft in Parenthese, Einige sogar V. 24 u. 25. Reiche bezweifelte den ganzen Satz, wogegen Rückert 394. Freilich hat Reiche auch weiter die Worte *ἄρα — ἁμαρτίας* auffallend gefunden (S. 136 Anm.) Ueberhaupt hat der Satz sehr ungleiche Urtheile erfahren, da man ihn nicht vereinbar fand mit dem vorigen. Andere (Grotius, auch de Wette) bezogen ihn — gegen das Präsens *δουλεύω* — auf den früheren Zustand, oder gar auf ein anderes Subjekt, als welches in *εὐχαριστῶ* spricht. Noch Andere (Erasmus, Semler, Stolz) fassten ihn conditional [*quod nisi esset factum,* nämlich die Erlösung durch Christus, *ipse quoque cum unus et idem sim homo, ad eundem modum distraherer, ut mente servirem legi Dei, carne legi peccati*]. Endlich hat Keil (*Opuscc.*

acad. ed. Goldhorn 754) hier eine uralte Verstellung der Worte gefunden, die nach V. 23 gesetzt werden müssten. Weit passender, als alles dieses, haben Meyer und de Wette als Subjekt in *εὐχ.* den Menschen ohne wirkliche Verbindung mit Christus verstanden, und *αὐτὸς ἐγώ* „ich für mich" erklärt. — Aber der Zustand, welcher V. 25 beschrieben wird, gilt dem Apostel noch als ein unvollkommener. Es ist nur noch der des guten, christlichen Gefühls. Erst mit Kap. 8 tritt der höhere ein, der nach Aufnahme des Geistes Christi. *Αὐτὸς ἐγώ* entsprechend dem lateinischen *hic ego:* ich der Dankende (Fritzsche: der Klagende). Vgl. 8, 22. 2 Kor. 10, 1. 12, 13. Eph. 4, 10. „Und so diene ich denn dem höheren Leben nach (*νοῦς* V. 23) dem göttlichen Gesetze (V. 22) d. i. dem Sittengesetze; aber in der bei mir herrschend gewordenen, niederen Lebensweise der Sünde (V. 23).

Kap. 8. Nun aber wird V. 1—11 der vollkommene Sieg über das Böse eingeführt. Durch den Geist Christi, welcher sich also auch über den *νοῦς*, die natürliche Intelligenz, erhebt, wird die *σάρξ*, die Verdorbenheit, aufgehoben. So führt demnach die Rede von 7, 7 an die Zustände des inneren Menschenlebens, zunächst an denen, welche aus dem Judenthum zum Evangelium herüberkämen, nach und nach vor. Der Apostel hört gleichsam den Menschen an, wie er so allmählig sich fühlt und wahrnimmt. „Erst ist er schuldlos, dann regt sich die Sünde, misbraucht das Gesetz (V. 11), indem sie sich durch dasselbe entwickelt, belebt — steigernd unterdrückt sie sogar das innere Sittengesetz, das bessere Ich (V. 14); doch die Reflexion des Menschen führt ihn in Zwiespalt und Kampf (V. 18). Durch die Verbindung mit Christus, die mehr nur noch äussere, wird die Herrschaft der Sünde gebrochen, doch das Leben bleibt getheilt (V. 25); — durch die Aufnahme des Geistes

Christi reinigt und erhebt sich das Leben" (8, 1 ff.). So aufgefasst gestattet die Stelle die bedeutsamsten, psychologischen und moralischen Entwickelungen.

V. 1. Winzer *progr. in Rom.* 8, 1—4. Lips. 1828. Ἄρα allerdings folgernd aus 8, 25, nämlich aus dem dort ausgesprochenen höheren Bedürfnisse. *Κατάκριμα* oben 5, 16 [S. 160] und 18. Aber hier ist es dem Sinne nach (Erasmus, Luther, Glöckler) Verdammliches. Denn es ist kein Sündenerlass gemeint (so auch Rückert [*κατάκρ.* verdammender Urtheilsspruch] und Fritzsche), sondern Schuldlosigkeit, das Nichtverdienen der Verdammung. *Τοῖς ἐν Χρ. Ἰησ.*: für diese vorhanden, bei ihnen Statt habend. *Οἱ ἐν Χρ. Ἰησ.* steht hier in besonders bedeutendem Sinne, vgl V. 2: geistig mit Christo verbunden. Dasselbe V. 9 *οἱ τοῦ Χριστοῦ*. Dieser höhere Begriff findet sich auch 1 Kor. 1, 30. 2 Kor. 5, 17. Nach diesen Worten stand sonst noch: *μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν, ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα*. Von der neueren Kritik ist dieser Zusatz durchaus weggelassen worden. Aeusserlich steht den Worten Vieles und Bedeutendes entgegen. Bald sind sie gar nicht gelesen worden, bald wenigstens das *ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα* nicht. Sie konnten auch leicht aus V. 4 herüberkommen und nöthig sind sie durchaus nicht. Das Folgende führt den Gedanken erst durch. Doch konnten sie auch leicht weggelassen werden, weil sie zu der gewöhnlichen Erklärung des *οὐδὲν κατάκριμα* von Sündenvergebung nicht passten. Liest man sie, so darf man sie nicht zu einem Satze verbinden mit *τοῖς ἐν Χρ. Ἰησοῦ*, sondern als Erklärung von diesem: für diese, indem sie u. s. w. Aber *τοῖς — Ἰησ.* steht zu bedeutend, als dass man es blos in äusserlichem Sinne mit Fritzsche nehmen könnte: Christen der Art, dass u. s. w. *Πνεῦμα* und *σάρξ* hier oder doch V. 4 wie 7, 5 und 6: die höhere Gesinnung, die niedere, verdorbene; doch hier jenes

in der bestimmten Bedeutung: von Gott verliehen, in Christi Gemeinschaft gewonnen. Vgl. Griesbach *de sensu vocis πνεύματος Rom.* 8, in seinen *Opuscc.* 1, 5 u. 6.

V. 2. Erklärung des *οὐδὲν κατάκριμα*: Es giebt keine Herrschaft des Bösen mehr in uns. *Νόμος τοῦ πν. τῆς ζωῆς* und *νόμος ἁμαρτίας καὶ θανάτου* sind sich nicht entgegengesetzt wie Evangelium und Mosaismus (wie jenes 3, 17 [S. 113] *νόμος πίστεως* heisst), sondern wie die beiden *νόμοι* 7, 23: die Herrschaft des Guten, das gute Princip — des Bösen, das schlimme Princip (de Wette). Doch ist *πνεῦμα* nicht = *νοῦς* a. a. O. (Köllner), vielmehr das vom Geiste Christi bewirkte, höhere, über das menschliche Vorstellen hinausgehende Princip (Tholuck). *Τῆς ζωῆς* (man hat nicht nöthig und ist nicht berechtigt *καί* als Conjectur davor zu setzen gemäss dem *καὶ θανάτου*): Geist welcher Leben schafft. Vgl. *ἄρτος ζωῆς* Joh. 6, 35. Aber es ist jenes *τ. ζ.* wohl mit *ἐν Χρ. Ἰησ.* zu verbinden (Luther, Beza, Grotius): Leben in der Gemeinschaft mit Christus. Andere nehmen *ἐν Χρ. Ἰησ.* mit *πνεύματος* oder mit *νόμ.* oder mit *ἠλευθέρωσε* zusammen. Das Letzte die meisten Neueren: Tholuck, Rückert, Fritzsche, Koppe. „Hat mich befreit von dem Gesetze der Sünde und des Todes." *Νόμ. ἁμ.* also wie 7, 23: Herrschaft, Geist des Bösen; *τοῦ θ.*: Tod gebend. Gegen die wahrscheinlich gnostisch-manichäische Auslegung unserer Stelle, nach welcher das abgeschaffte Gesetz das mosaische sein soll (unter den Neueren Semler, Böhme, Ammon; vgl. *ἀποκτείνειν* 2 Kor. 3, 8), sprachen schon Chrysostomus [*hom.* 13, 142: *Οὐ τὸν Μωσέως νόμον λέγει ἐνταῦθα· οὐδαμοῦ γὰρ αὐτὸν νόμον ἁμαρτίας καλεῖ. Πῶς γὰρ ὃν δίκαιον καὶ ἅγιον πολλάκις ὠνόμασε καὶ ἁμαρτίας ἀναιρετικόν; ἀλλ' ἐκεῖνον ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοός*] und Theophylakt. Die Prädikate wären zu hart —, und hier zum Schlusse der Rede gegen das Gesetz, welche 6,

14 begonnen hatte, wollte der Apostel gewiss nicht in solcher Weise sprechen. Ja er erwähnt V. 3 gar nicht das von 7, 7 ff. an Ausgeführte, nämlich, dass das Gesetz zur Sünde reizen könne, sondern nur das, dass das Gesetz sittlich unmächtig sei.

V. 3 u. 4 setzen nämlich aus einander, wie und wodurch jene Befreiung geschehen sei: „durch Christus in seinem stellvertretenden Tode." Das Alte ist abgethan, — ein neuer Geist gekommen. Wie oben schon gesagt wurde: Was faktisch, geschichtlich so gekommen war, dass der Kreuzestod das Judenthum, als messianische Vorstellung, bei den Jüngern zerstört und die Auferstehung eine neue Begeisterung über sie brachte, das deutet Paulus so, dass Tod und Auferstehung eine Stellvertretung und Symbol gewesen. Von Sündenvergebung und Versöhnung durch den stellvertretenden Tod Christi (ältere protestantische Ausleger, Calvin, Olshausen, Rückert) ist hier natürlich nicht die Rede. Von dieser im Gegensatze gegen die Unmacht des Gesetzes handeln AG. 13, 39. Gal. 3, 21. Hebr. 7, 18. *Τό ἀδύνατον τοῦ νόμου* braucht nicht als Nomin. absol. genommen zu werden (Morus, Flatt, [Winzer,] Olshausen: was das Unmögliche anlangt; ähnlich Hebr. 8, 1). Es gehört als Objektsbezeichnung zu *κατέκρινε*, oder es ist mit Luther zu suppliren: das that Gott. Auf eine dritte Weise verband Beza *τὸ — νόμου* mit *ἐν ᾧ* als Trajection: worin das Unvermögen schwach war (grosse Tautologie). *Ἀδύνατον* (Fritzsche = *ἀδυναμία*) *τοῦ νόμου*: das, was dem Gesetze unmöglich war, nämlich eben, das Gemüth zu heiligen. Hier also ist *ὁ νόμος* das mosaische Gesetz. *Ἐν ᾧ* ist gleichgültig, ob wir übersetzen: das, worin, oder als Partikel, wie auch der klassische Gebrauch es mit sich bringt: weil, inwiefern; Luther: sintemal. Vgl. oben zu 5, 12 [S. 151] u. Hebr. 2, 18. 6, 17. 1 Petr. 2, 12. *Ἀσθενεῖν*:

sittlich unvermögend sein. Vgl. πτωχὰ καὶ ἀσθενῆ στοιχεῖα Gal. 4, 9. Διὰ τῆς σαρκός nicht um seiner, des Gesetzes, Dürftigkeit willen, sodass es so viel wäre als διὰ τὴν σάρκα αὐτοῦ (Rückert, de Wette), es würde dann dieser Zusatz neben ἀσθενεῖν überflüssig sein, sondern (das Unvermögen) bewirkt durch unser Fleisch, d. i. verdorbenen Zustand, welcher dem Gesetze entgegenwirkte, ja es misbrauchte. Hauptnachsatz ist somit κετέκρινε u. s. w. Dieses κατακρ. verurtheilen ist hier s. v. a. zerstören, καταργεῖν, καταλύειν, *destruere* [Eph. 2, 15]. Das Wort ist mit Beziehung auf κατάκριμα V. 1 gewählt worden. Dieses κατακρίνειν hat jenes κατάκριμα aufgehoben [Fritzsche: *Deum peccatum, qui hominibus damnationem ad mortem creavisset, mortis condemnasse*]. Gott hob auf τὴν ἁμαρτίαν, die Sündhaftigkeit unter den Menschen, und zwar ἐν τῇ σαρκί nämlich Christi (wie aus dem σαρκὸς ἁμαρτίας hervorgeht), an und in ihm, indem er es stellvertretend opferte. Andere, wie de Wette u. Fritzsche, erklärten: an unserem, dem menschlichen Fleische, schaffte er hinweg; Semler, Böhme verbanden ἁμαρτίαν mit ἐν τῇ σαρκί. Aber σάρξ hat hier nicht die Bedeutung von Schwäche, Sünde; es bedeutet blos die äusserliche menschliche Natur Christi. Die Formel entspricht also genau dem κατήργησεν ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ Eph. 2, 15, und ganz wie hier steht 1 Petr. 2, 24: τὰς ἁμαρτίας αὐτὸς ἀνήνεγκεν ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ. Die griechischen Väter, de Wette und Tholuck verstehen den Satz nur von der stellvertretenden Ueberwindung der Sünde bei Christus, als dem Ideale. Τὸν — ἁμαρτίας Zwischensätze, die Bedingung, das *antecedens* darstellend von jener Vertilgung am Kreuze: „Seinen Sohn sendend in Gestalt eines Leibes der Sünde und als Sühnopfer:" so also, dass Alle gleicher Natur sich in ihm gestorben achten sollten. Ἐν ὁμοιώματι hier mehr als 1, 23 [S. 51] Phil. 2, 7.

Hebr. 2, 17. 4, 15, nicht gleich, sondern wirklich ähnlich. Der Ton liegt auf *ἁμαρτίας*. So die griechischen Väter, auch Fritzsche; anders Reiche. *Σὰρξ ἁμαρτίας* = *σῶμα τῆς ἁμαρτίας* 6, 6 [S. 175], *σῶμα σαρκός* Kol. 1, 22: Menschenwesen, wie es gewöhnlich ist, von der Sünde beherrscht. *Ἁμαρτίας* würde überflüssig sein, wenn nicht *σάρξ* von Jesu gebraucht hier wesentlich eine allgemeine Bedeutung hätte. *Περὶ ἁμ.* ist gewöhnlicher Ausdruck der Alexandriner im Alten Testamente für Sühnopfer חַטָּאת 4 Mos. 8, 8. 3 Mos. 6, 25. Ps. 40, 6 (7) (Hebr. 10, 6. 18). Aber das Sühnopfer hat hier freilich eine ungewöhnliche Bedeutung, es ist nicht versöhnend, sondern wegräumend. So gebraucht er ja hier die Vorstellung von Stellvertretung im Tode Jesu. Eben so 2 Kor. 1, 21. Es ist daher nicht nöthig und nicht rathsam, *περὶ ἁμ.* in der allgemeinen Bedeutung, also nicht vom Opfer, zu nehmen, entweder mit dem Vorigen verbunden (de Wette, Meyer, Fritzsche: *de peccato*, der Sünde wegen, indem man 4, 25 *διὰ τὰ παραπτώματα* verglich,) oder mit *κατέκρινε* (griechische Väter, Vulg., Luther: und verdammte die Sünde im Fleische durch Sünde), sprachlich und zum Sinne hart. Auch ist dieser Auffassung das *καί* entgegen, welches nach dem Particip *πέμψας* nicht den Nachsatz einführen könnte, wenn man es nicht „sogar" nehmen wollte (Chrysostomus).

V. 4. *Ἵνα* bezeichnet nicht die einfache Folge aus dem Vorigen, sondern, wie Kap. 6, 1—11 beschrieben ward, den Segen dessen, was auf das Sterben mit Christus folgen sollte: neues Leben, entsprechend der Auferweckung Christi; also: worauf dann, oder: auf dass dann. *Δικαίωμα* 2, 26 [S. 82]: Gesetzverordnung; hier nur im weitesten Sinne so genannt, sofern ja das mosaische und christliche Tugendgebot eines und dasselbe ist, obgleich die mo-

saische und christliche Tugend dem Paulus als sehr verschieden gilt. Daher hat er vielleicht absichtlich den Singular gebraucht. Also: das Gute. Derselbe Sinn wird gewonnen, wenn δικαίωμα „gute That" erklärt wird (Luther: die Gerechtigkeit, vom Gesetze gefordert). Aber die Bedeutung „rechtfertigender, billigender Ausspruch des Gesetzes" — Fritzsche, [Köllner] — kann nicht Statt haben, einen solchen nimmt Paulus nicht an. Πληροῦσθαι von Gesetzerfüllung, wie 13, 8. Ἐν ἡμῖν: unter uns, oder (Tholuck, Reiche) dem ἐν σαρκί entgegen: in unserem eigentlichen Wesen, dem nur äusserlichen Thun des Guten entgegen. Τοῖς μὴ u. s. w. Der Dativ ist hier nicht, wie V. 1 Bedingung des Vorigen, sondern Erklärung, Ausführung: sodass, indem wir im höheren Geiste leben, nicht fortleben im vorigen Zustande. Bei der Erklärung von V. 3, bei welcher man dort Sündenversöhnung fand, wurde δικαίωμα von Rechtsprechung, *satisfactio*, [Vulg. *justificatio*, Calvin und die altprotestantischen Interpreten] verstanden 5, 16 [S. 160]. Dieses würde δικ. θεοῦ, nicht νόμου heissen, und eine solche Rechtsprechung durch das Gesetz fand ja nach Paulus gar nicht Statt: 3, 20. Gal. 3, 11. 21. Dann wurden die Participia τοῖς μὴ u. s. w. vom seligmachenden Glauben als Bedingung jener Rechtfertigung erklärt. Eben so verstand man V. 3 oft von der *obedientia activa*, V. 4 von der *passiva* (Tholuck). Nach dieser Auffassung würde der Sinn der ganzen Stelle zerrissen; denn es soll ja nur von der vollkommenen sittlichen Wiederherstellung und nicht vom Sündenerlasse gesprochen werden.

V. 5—8: die Erfolge dieses Zustandes im Leben, allgemein dargestellt, dann V. 9—11 die Aufforderung, dieses sich anzueignen. Γάρ verbindet unmittelbar mit dem Vorigen: das Gesetz wird von den Menschen des Geistes ganz erfüllt; denn bei ihnen ist Alles edel und selig.

Εἶναι und *φρονεῖν* stehen sich hier entgegen; dieses s. v. a. *περιπατεῖν* V. 4. In einem solchen Zustande ist auch solche Gesinnung, ihr Wesen offenbart sich allenthalben bei ihnen. Eben so verhalten sich *ζῆν* und *στοιχεῖν* Gal. 5, 21. Die Construction *φρονεῖν τι* (Vulg. *sapere*), 12, 16. 14, 6. Phil. 3, 19. Kol. 3, 2 (*τὰ ἄνω*), bezeichnet eine Lebensgesinnung, de Wette: ein Trachten. *Τὰ τῆς σαρκός* s. v. a. *ἐπιθυμίαι σαρκός* Gal. 5, 24: was diesem Zustande gemäss ist; *τὰ τοῦ πν.*: was der gottartigen Gesinnung entspricht.

V. 6. Damit ist Elend und Heil verbunden (vgl. 6, 21. Gal. 6, 8), darum (V. 7 u. 8) weil das Eine Entfremdung von Gott uud Gottes von ihm, das Andere Gemeinschaft mit ihm ist. Dem *θάνατος* steht hier *ζωή* und *εἰρήνη* entgegen. Dieses aber ist noch nicht Friede mit Gott (Fritzsche — davon erst V. 7), sondern es ist Bewusstsein des Heiles (*ζωή*). Ueber *θάνατος* oben 7, 5. *Φρόνημα* s. v. a. *φρονεῖν* im Vorigen. Die Uebersetzung *prudentia carnis* (Vulg. natürliche, fleischliche Klugheit; dieses müsste, wie Fritzsche bemerkt, *φρόνησις* heissen), wahrscheinlich nach Stellen wie Kol. 2, 18 (*νοῦς σαρκός*), fällt schon durch den Gegensatz *φρ. πνεύματος*. Die Genitive *σαρκός* und *πνεύματος* bezeichnen das zweifache *φρόνημα*, also liegt keine Personification darin (Fritzsche: *consilium τῆς Σαρκός*, *quae persona induitur*).

V. 7. *Διότι* 1, 21: darum dieses, weil —. Blos den Begriff der Feindschaft mit Gott führt Paulus aus, nicht den entgegengesetzten von *φιλία, κοινωνία,* wiewohl von diesem gerade zuvor die Rede gewesen. Es kam ihm Etwas auf das Abschreckende an. *Ἔχθρα εἰς θεόν* (V. 1) hat der Ausführung nach hier eine weitere Bedeutung, s. v. a. *ἔχθρα θεοῦ* Jak. 4, 4. Denn im 7. Verse führt er die Feindschaft gegen Gott, V. 8 Gottes gegen jene Menschen

aus. „Sie widerstreben dem göttlichen Gesetze.“ *Νόμος τοῦ θεοῦ* hier unbestimmt, ob das mosaische oder das Vernunftgesetz, zunächst wohl hier dieses, wie 7, 25. *Οὐδὲ γὰρ δύναται* u. s. w.: denn es ist sittlich unmöglich (Hebr. 6, 4); der Wille ist von Gott abgefallen. — und (V. 8) Gott ihnen feind. Denn *ἀρέσκειν* hat hier gewiss die gewöhnliche Bedeutung: gefallen, nicht: zu gefallen suchen (1 Kor. 10, 33. Gal. 1, 10. 1 Thess. 4, 1; Bengel, Rückert), sonst würde der Vers ja ganz dasselbe mit V. 7 bedeuten, eine pleonastische Ausführung des *μὴ ὑποτάσσ.* sein. *Ἐν σαρκί* s. v. a. *κατὰ σάρκα* V. 5, Beides unterschieden 2 Kor. 10, 3.

Nun die Anwendung auf die Leser von dem allgemein Gesagten V. 4 ff. Sie haben den Geist (V. 9), er hebt sie über den Kampf mit dem Bösen weg (V. 10), dazu dann V. 11: er giebt ihnen unendliche Hoffnung.

V. 9. „Ihr seid nicht in dem verdorbenen Zustande, sondern im höheren, wenn Gottes Geist in euch wohnt; aber wer den Geist Christi nicht hat, gehört ihm nicht an.“ Der letzte Satz ist auffordernd, sich diesen Geist anzueignen, weil sie sonst nicht wirklich *τοῦ Χριστοῦ*, ihm angehörig sein würden. Der Gottesgeist wird also nicht als eine unbedingte, magische Gottesgabe dargestellt, sondern verdient, angeeignet. *Εἴπερ* allerdings unentschieden: *dummodo*, wenn anders — *quandoquidem* ist auch bei Paulus (2 Kor. 5, 3. Gal. 3, 4) immer *εἴγε*. — [So auch Nielsen 142 Anm. 1 mit Hinweisung auf Fritzsche; nur hätte er dann nicht übersetzen sollen: so wahr als Gottes Geist in euch wohnt, denn diess würde eben *εἴγε* heissen.] Die griechischen Väter (Chrysostomus: *οὐκ ἀμφιβάλλων τίθησιν τὸ εἴπερ τοῦτο*) fassten es in diesem falschen Sinne. Mit *πνεῦμα* wechselt hier ab *πνεῦμα θεοῦ, Χρ.* Es bedeutet *πν.* hier eben nicht blos die höhere Gesinnung, sondern die von Gott, durch die geistige Gemeinschaft mit Christus verliehene. *Οἰκεῖ*

ἐν ὑμῖν wohl mit Beziehung auf οἰκεῖ ἁμαρτία 7, 17: mächtig sein, wirken. Es ist dieses altheilige Wort οἰκεῖν von Gottes unmittelbarem Wirken (2 Sam. 7, 6) auf den göttlichen Geist im Urchristenthum übertragen 1 Kor. 6, 19. 2 Tim. 1, 14, der in der gesammten Gemeine waltet 1 Kor. 14, 16. Es ist dann gleich dem johanneischen εἶναι, μένειν (Joh. 14, 23 u. a.). Πν. Χρ. ist eine Formel verschiedenen Sinnes; hier wohl nicht der von Christus verliehene Geist (Phil. 1, 19. 1 Petr. 1, 11) — denn hier tritt wesentlich die Idee des Eigenen, Freien zu sehr hervor —, sondern der höhere Geist, welcher in Christus war (Gal. 4, 6. 2 Kor. 3, 17), daher passend mit Christus selbst abwechselnd. Οὐκ ἔστιν αὐτοῦ (Gal. 2, 28. 1, 24): steht nicht in inniger Gemeinschaft mit ihm; als solche, meint er, würden sie ja anerkannt.

V. 10. Der Tod des σῶμα in diesem Zustande kann nicht die Hingabe, Versunkenheit in das Böse bedeuten; — denn in diesem Zustande sollte ja jener Kampf, jene Theilung des inneren Lebens, aufhören, von welcher noch 7, 25 die Rede war. Νεκρόν muss also das Abgethane, Vergangene bedeuten; zu σῶμα ist aus 7, 24 oder hier aus dem folgenden Satze τῆς ἁμαρτ. zu suppliren: der in Sünde befangene Lebenszustand, oder es ist der Mensch ohne das πνεῦμα: seine Persönlichkeit. „Lebt Christus in euch (in der Mystik berühmte Formel: 2 Kor. 13, 5. Gal. 2, 20. 4, 19. Eph, 3, 17), so ist alles euer Bisheriges abgestorben, todt.“ Διὰ τὴν ἁμ.: weil die Sünde in ihm herrschte, weil es den Tod durch die Sünde verdiente, nicht blos s. v. a. τῇ ἁμαρτίᾳ. Aber der Geist ist nicht der heilige Geist, wie die Väter ihn deuteten [Theophylakt als Person der Trias 56: ἔνθα γὰρ μία ὑπόστασις τῆς ἁγίας τριάδος, ἐκεῖ καὶ αἱ λοιπαί. Καὶ τί ἔσται, ἐὰν ᾖ ὁ Χριστὸς ἐν ἡμῖν; τὸ εἶναι τὸ σῶμα νεκρόν, ὡς πρὸς τὴν ἁμαρτίαν· τὸ δὲ ἐν ὑμῖν ἅγιον πν. ζωὴ

τοῦτ' ἔστιν· οὐ μόνον αὐτὸ ζῇ, ἀλλὰ καὶ ἑτέροις τοῦτο δύναται παρέχειν], sondern der höhere Zustand unter dem göttlichen Geiste; de Wette: der von Christi Geist erfüllte Menschengeist der Christen — das neue göttliche Princip. Dieser ist Leben, d. i. hier, im Gegensatze zu *νεκρά*: waltet frei und mächtig; *διὰ δικαιοσύνην*: „weil in ihm Gerechtigkeit, sittliche Vollkommenheit ist, welches Leben der Geist durch diese verdient." Man muss somit die gewöhnliche Bedeutung des *διά* in Bezug auf beibehalten, nicht durch erklären. — So wie hier *νεκρόν* „für die Sünde abgestorben" erklärt wurde, fassten die Stelle auch die griechischen Väter, Erasmus, Beza, Grotius, [Heumann,] Bengel. „In Sünden gestorben," war die Auslegung der Lateiner nach Augustin, Rückert's, Reiche's, de Wette's. Aber es soll ja hier kein Kampf mehr bestehen. Von wirklichem Tode verstanden die Stelle Fritzsche, Olshausen [der die leibliche Verklärung als Endpunkt der geistigen ansieht], Usteri, Tholuck, der die Verheissung einer physischen Wirkung des Geistes Christi in dem Menschen findet. Hierzu passt nun Alles nicht, *νεκρόν* müsste dann s. v. a. *θνητόν* sein oder *moriturum* erklärt werden und *πνεῦμα* den Menschengeist bedeuten, ganz gegen den Gebrauch des Wortes von V. 1 an.

Aber V. 11 kann wohl nicht im uneigentlichen Sinne genommen werden; wenn gleich Paulus oft so spricht, als wirke im christlichen Leben dieselbe Gotteskraft die sittliche Auferweckung, welche leiblich auferweckend bei Jesu gewirkt habe: Eph. 1, 19 f. 2, 5. Kol. 2, 13. Vielmehr nehmen wir diesen Vers mit den griechischen Vätern und Grotius von der eigentlichen Auferweckung. Paulus knüpft an diese geistigen Versicherungen die Verkündigung einer unendlichen Hoffnung. Diese wird bei ihm immer an die Geistesgabe gefügt. Hier

aber giebt der Geist nicht nur die Hoffnung, sondern auch die Würdigkeit des Auferstehens. Unser Vers bildet den Uebergang zum Folgenden. Viele, selbst Calvin und de Wette, verbinden Beides: das geistige Princip wirkt durch die Auferstehung vorbereitend, bis es die leiblich-geistige Umwandlung vollbringt. — „Wenn aber der Geist dessen in euch wirkt, welcher Jesum von den Todten erweckt hat, so wird der, welcher Christum von den Todten erweckt hat, auch eure sterblichen Leiber erwecken um des Geistes willen, der in euch wohnt." Im Allgemeinen ist der Vers sehr ähnlich der Stelle 2 Kor. 4, 14. Ἐγείρειν und ζωοποιεῖν an sich gleichbedeutend; jenes hat nur eine mächtigere, glänzendere Bedeutung (von Christus). Eph. 2, 5 und Kol. 2, 13 sind die Verba verschieden: Eph. ist ἐγείρειν mehr, Kol. weniger. „Der Geist Gottes, welcher Christo das Leben gab," so dass er also auch uns, die geistig Gleichartigen, zu sich nehmen wird. Θν. σώματα wie 6, 12; hier aber im eigentlichen Sinne bedeuten θν. σ. dem Tode verfallene Leiber. Ἰησοῦν und Χριστόν gewiss mit Absicht abwechselnd, jenes in dem historischen Satze, dieses in der Anwendung, wo es die höhere Person Christi galt. Doch ist im zweiten Satze immer verschieden geschrieben worden, wie ja oft die Lesart bei jenen Namen schwankend ist. Aber im Schlusssatze ist die Schreibart bedeutender streitig zwischen der rec., die Lachmann beibehält und de Wette billigt: διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος, und der von Griesbach, [Knapp, Hahn] aufgenommenen: διὰ τὸ ἐνοικοῦν αὐτοῦ πνεῦμα. Aeusserlich stehen sich beide ziemlich gleich. Aber für διὰ τὸ u. s. w. spricht 1. äusserlich, dass in der Controvers des vierten Jahrhunderts die Macedonier sich darauf berufen, dass nämlich der Geist nicht als ein göttlich-wirkendes Princip beschrieben werde; — daher könnten es die Orthodoxen wohl verändert haben; 2. der Sinn. Denn wenn

von der leiblichen Auferstehung die Rede ist, so war ja von dieser in der apostolischen Anschauung der Gottesgeist im Menschen nicht das wirkende Princip — wie es in διὰ τοῦ πνεύματος ausgedrückt wäre — wohl aber der Grund, nämlich die Würdigkeit. Durch diesen Beisatz διὰ τὸ u. s. w. soll der Sinn des Vordersatzes εἰ — ὑμῖν gehoben werden: eben um dieses Geistes willen. So auch Fritzsche für diese Schreibart.

Hier nun mit V. 11 schliesst die Ausführung von Kap. 5 an: von den unmittelbaren Folgen des Werkes Christi, der δικαιοσύνη ἐκ πίστεως. Zweierlei waren diese Folgen: Seelenfriede und Sittlichkeit. Von diesen handelte Paulus von Kap. 6 an, und gegen den möglichen oder wirklichen Einwurf, dass die Befreiung vom Gesetze der Sittlichkeit Gefahr bringe, ausführlich in der geistvollen Stelle 7, 7 ff., indem er die Behauptung aufstellt, dass das Gesetz unvermögend gewesen sei, das vollkommene Gute zu schaffen, und nur der Geist dieses hervorbringen könne. [Vgl. oben S. 11.] Von V. 12—39 folgt nun die weitere Darstellung dessen, was dem Menschen durch den Geist Gottes, von welchem zuletzt 8, 1 ff. gesprochen wurde, zu Theil werde, — also der mittelbaren Folgen jenes Werkes: Beseligung des gesammten menschlichen Daseins.

V. 12 wiederholt er den letzten Gedanken (V. 9 ff.) nur in negativer Form: „nicht zum Fleischesleben sind wir verpflichtet.“ Es liegt Bedeutung in dieser negativen Art, auffordernd zu sprechen. Es wird dadurch das Unrechte als Etwas erwähnt, von dem gar nicht die Rede sein dürfe. Ὀφειλέται (1, 14 S. 36) τῇ σαρκὶ τοῦ — ζῆν, dieses ist nicht der erklärende Infinitiv, sondern (Fritzsche) die gewöhnliche Construction: ὀφ. τινί τινος. Ζῆν ἐν σαρκί umfasst hier Beides, εἶναι und φρονεῖν V. 5. Tod und Leben im Folgenden bedeuten Elend und Seligkeit.

V. 13. *Ζῆτε — ἀποθν.* Leben hier im Doppelsinne; das Leben im Fleisch ist ein Scheinleben und giebt den Tod. Aehnlich 1 Tim. 5, 6: *ζῶσα τέθνηκε.* *Ἀποθν.* anders als *νεκρόν* V. 10 und *θανατοῦν,* welches sogleich folgt, auch der Todesbegriff im Doppelsinne: Tod schafft Leben. *Μέλλ. ἀποθν.* absichtlich so, weil kein Geschick, kein bestimmter Erfolg, sondern der durch sie selbst herbeigeführte angezeigt werden soll. Rückert: werdet nicht auferstehen; allein dieses ist kein paulinischer Gedanke. *Πνεῦμα* wie im Vorigen und sogleich Folgenden, also nicht der Geist (*σῶμα* das leibliche, materielle Wesen), sondern das höhere, gotterregte, gotterfüllte Leben. Statt *τοῦ σώματος,* wie die rec. lautet, wird auch *τῆς σαρκός* gelesen. Wenn jenes gelesen wird, so muss man dieses wenigstens suppliren, wie V. 10, in jedem Falle bedeutet es den bisherigen, gegenwärtigen Lebenszustand. Der gnostisch-platonischen Vorstellung von Leib als Sitz des Bösen gefiel die rec. noch mehr als *σαρκός.* Aber jene Idee liegt gewiss nicht darin. *Πράξεις* im schlimmen Sinne auch Kol. 3, 9 (so auch bei den Klassikern, Fritzsche), gleichbedeutend mit *φρόνημα.* V. 7.

Dieses *ζῆν,* die Seligkeit des Lebens, wird nun dreifach beschrieben, nämlich V. 14 — 16 im gegenwärtigen Leben als Bewusstsein einer innigen Verbindung mit Gott, V. 17 — 25 als Hoffnung für das zukünftige Leben, V. 26 ff. als beglückendes Gottvertrauen für das gesammte Leben. Die beiden Lebensperioden des Menschen, die irdische und geistige (himmlische), ihre Einheit und ihr Zusammenhang werden nirgends so klar und vollständig dargestellt wie hier.

V. 14. *Ἄγεσθαι πνεύματι θεοῦ* auch Gal. 5, 18. Es bezeichnet passend eine fortwährende, bleibende Gegenwart und Einwirkung des Geistes; — für den augenblicklichen Antrieb steht *φέρεσθαι* 2 Petr. 1, 21. Jenes

bedeutete im Vorigen auch *οἰκεῖν πνεῦμα* V. 9. *Οὗτοι* ist zwar betont, aber nicht (Fritzsche, Tholuck: „diese und keine Anderen") wie im Gegensatze zu den Juden als vorgeblichen Gotteskindern Joh. 7, 39. Statt *εἰσιν υἱοί* stellt Lachmann die Worte *υἱοί εἰσιν*. Die Kindschaft Gottes wird hier, wie oben *ἔχθρα θεοῦ* V. 7, von zwei Seiten aufgefasst, V. 14 u. 15 von der des Menschen: Hinneigung, Streben zur Gottheit, V. 16 von Seiten der Gottheit. Jenes drückt Nösselt (*de vera vi nominis filiorum Dei*. 1787. *Opuscc.* 2, 333) aus mit gottverwandt, dieses mit gottgeliebt. Der Begriff der Mündigkeit (Fritzsche) nach Gal. 3, 23. 34. 4, 1. 2 sagt viel zu wenig aus. Bei Johannes liegt allerdings etwas mehr in dem Begriffe Gotteskind, eine wirkliche und innerliche Theilnahme am göttlichen Wesen: 1 Joh. 3, 9. 4, 7. 5, 1 *γεγεννῆσθαι ἐκ θεοῦ*.

Mit V. 15 u. 17 ist ganz gleich Gal. 4, 6 u. 7.

V. 15 findet sich wieder die negative Form wie V. 12, und ganz so auch 2 Tim. 1, 7: *οὐ γὰρ ἔδωκεν ἡμῖν ὁ θεὸς πνεῦμα δειλίας*. *Πάλιν*, absichtlich so gestellt, gehört zu *δουλείας*, nicht zu *ἐλάβετε*; denn empfangen als einen von Gott gegebenen hatten doch die Juden nicht jenen Geist, diess liegt auch nicht (Fritzsche) in 2 Kor. 3, 6. Gal. 3, 10 f.; aber dem jüdischen Geiste ist es entgegengesetzt. Luther: „dass ihr euch abermal fürchten müsstet." *Δουλ.* ist Grund der Furcht, der Sinn, welcher dahin ausschlägt. *Πνεῦμα* bedeutet in beiden Sätzen natürliche Sinnesart, nicht (Fritzsche nach hebraisirendem Sprachgebrauche) Dämon der Knechtschaft, Genius der Kindschaft. Die Genitive *δουλείας* und *υἱοθεσίας* bedeuten nicht: zu Knechten und Söhnen machend, sondern aus Knechtschaft und Sohnschaft stammend, also *πν.* Gefühl, Bewusstsein, dass man es sei, Sinnesart dorther, wie *πνεῦμα τῆς πίστεως* 2 Kor. 4, 13, *σοφίας* Eph.

2, 17. „Nicht Furcht wirkend, sondern die Kindschaft, in welcher wir Gott als Vater anrufen.“ Wie δουλ. und υἱοθεσία, so stehen sich entgegen εἰς φόβον und ἐν ᾧ κράζομεν u. s. w. Υἱοθ. steht in passiver Bedeutung: als Kind angenommen sein, dafür gelten V. 23. 9, 4. Gal. 4, 6. Eph. 1, 5. Die eigentliche Bedeutung des Wortes *adoptio* (θετὸς υἱός entgegenges. dem ἴδιος) findet gar nicht Statt; doch ist das Wort auch nicht so viel als υἱότης Sohnschaft, sondern soll das Uneigentliche, Sittliche dieses Kindesverhältnisses bezeichnen. Ἐν ᾧ (1 Kor. 12, 3): von ihm beseelt. Κράζειν hier und Gal. a. a. O. von gefühlvoller, drängender, also starker Rede; bei Johannes (oft: 7, 28 u. 34. 12, 44) mehr von entschiedener, lauter Sprache. Ἀββᾶ ὁ πατήρ hebr. Vocat. auch Gal. 4, 7; anders bei Mark. 24. 36, wo nur eine historische Uebersetzung des aramäischen Wortes gegeben wird. Auch bei Paulus ist dieses Ἀββᾶ ohne Zweifel der aramäische Vatername, kein kindlicher Naturlaut (Theodoret, Olshausen). Aber es soll diese Zusammenstellung des syrischen und griechischen Namens bei Paulus gewiss keine besondere, mystische Bedeutung haben, etwa, wie Augustin, [Anselm,] Calvin und Semler meinten, die gleiche Vaterschaft Gottes für Juden und Heiden bezeichnet werden; auch nicht schmeichelnd ist diese Wiederholung (Chysostomus, Theodoret, Grotius). Reiche und Fritzsche meinten, Paulus weise dadurch auf das Gebot Christi zurück Mark. 14, 36 (aber dort geschieht ja, wie gesagt, diese Zusammenstellung ganz anders), Tholuck: Abba hätten aramäisch redende Judenchristen hinzugesetzt, weil es kindlicher klang. Es war wohl vielmehr (ähnlich de Wette, Meyer, Winzer, Schott zur Stelle des Galaterbriefes) eine gewöhnliche, liturgische Formel in der Christengemeine ausserhalb Palästina's, und wurde wie ἀμήν als ursprüngliche, geheiligte Formel beibehalten, der

bekanntere Name aber beigesetzt. Also: „in welchem Geiste wir aus tiefer Seele Gebete zu ihm sprechen."

Aber (V. 16) Gotteskinder fühlen wir uns auch von der anderen Seite, nämlich als Gottgeliebte. Auch hier spricht Paulus wieder den Gedanken aus, dass in unserer sittlichen Natur schon dieselben Gedanken und Gefühle liegen, wie im christlichen Geiste. In unserem Briefe tritt diese Idee vornehmlich hervor, wie zu 1, 19 f. [S. 44] 2, 14 f. 5, 13 gesagt wurde; es sollte durch sie das heidnische Bewusstsein gehoben werden. *Αὐτὸ τὸ πν.* nicht: der Geist selbst, sondern (vgl. 7, 25) *hic ipse*, eben der Geist, von welchem gesprochen wurde, der göttliche Geist. *Πν. ἡμῶν* der Menschengeist, s. v. a. *ὁ ἔσω ἄνθρωπος*, *νοῦς* 7, 22 (*πνεῦμα ἀνθρώπου* 1 Kor. 2, 12). Also nicht so unterschieden, wie Theodoret wollte: *αὐτὸ τὸ πν.* der Geist als Person und *πν. ἡμῶν* der Geist als Kraft, Gabe. Denn das wäre ja Ein Zeugniss, kein *συμμαρτυρεῖν*. Dieses Verbum (wie 2, 15. 9, 1) ist auch hier nicht blos s. v. a. *μαρτυρεῖν* (Vulg., Luther: giebt Zeugniss unserem Geiste — auch Meyer, de Wette — Rückert: zu Gunsten unseres Geistes), sondern: gemeinschaftlich, zugleich mit ihm, so also, dass beide dasselbe bezeugen (Fritzsche, nur die Idee beschränkend, als wenn es blos Einigen bezeugt würde), „dass wir Gottes Kinder seien." *Τέκνα* kann hier eine weitere Bedeutung haben als *υἱοί*, da ja von einem Bewusstsein bei allen Menschen die Rede ist, das doch durch das christliche gesteigert werden soll, wie Joh. 8, 37 u. 39 *σπέρμα* und *τέκνα* unterschieden werden [B. Crusius *theol. Ausleg. der joh. Schrr.* 1, 349].

V. 17 — 25 wird die Seligkeit des christlichen Lebens, das *ζῆν*, von einer neuen Seite dargestellt als Hoffnung für das zukünftige Leben, für eine noch innigere Verbindung mit Gott. Hier wird diese unendliche Hoffnung anders auf die

Geistesgabe gegründet, als oben V. 11 (sie macht uns jenes Lebens würdig) und oft sonst: 2 Kor. 1, 22. 5, 5. Eph. 5, 14 auch 1 Joh. 3, 24. 4, 13. Hier ist der Geist das das Unsichtbare offenbarende Princip; dort ist er eine Thatsache, Realität in uns, welche, als Geistiges und als Göttliches, Bürgschaft leistet für die himmlischen Güter. *Εἰ* wieder logische Partikel; „als Gotteskinder sind wir auch Erben." Gal. a. a. O. dasselbe. Er meint, im Bewusstsein von jenem liege auch dieses, nämlich in gleicher Weise und in Gemeinschaft mit Christus beseligt zu werden. *Κληρόνομος* ist das alte, heilige Wort aus den Verheissungen für Abraham 4, 14. [S. 12] Gal. 3, 29. Nach der Deutung, welche Paulus diesen Verheissungen gab, bedeutet ihm diese *κληρονομία* das Gelangen zum künftigen, himmlischen Leben (Eph. 1, 14, 18. Kol. 1, 12. 3, 24). Hier, wie in der parallelen Stelle Gal. 4, 7, mit dem Sohnsbegriff verbunden und, was mit diesem zusammenhing, mit der Vorstellung von Christus als Erstgebornem V. 29; Miterben Christi also s. v. a. *συζῆν*, *συμβασιλεύειν* 2 Tim. 2, 10. Fritzsche *utrum Pauli argumentatio Rom.* 8, 17 *et Gal.* 4, 7 *Hebraeo an Romano jure aestimanda sit?* in *Fritzschiorum Opuscc.* 143 ss. *Εἴπερ* u. s. w. zweiter Grund der Theilnahme an der Herrschaft Christi: wenn wir an seinen Leiden Theil nehmen. So auch 2 Tim. 2, 10 f. u. 1 Petr. 4, 13. Die Vorstellung von Leiden um Christi Sache willen mit Christus drängt sich bei dem Apostel überall hervor, oben V. 3. Jener Satz selbst aber (Fritzsche) gehört nur zu dem Begriff *συγκληρ. Χριστοῦ*. Ueber *εἴπερ* s. oben zu V. 9. Es ist auch hier *dummodo*. *Συμπάσχειν* ist, da es ja von etwas Verdienstlichem steht, nicht von dem Geschicke des Leidens zu verstehen, sondern von dem gern oder (Flatt) würdig Leiden. (Anders, wie bei den Griechen, wo es so viel ist als *συμπαθεῖν*, 1 Kor. 12, 26.) Wenn *ἵνα* auch hier

den Endzweck bedeuten soll, muss dieser in sehr weitem Sinne gefasst werden. Eigentlich ist es nur: dann leiden auch wir — mit der Aussicht, der Hoffnung dazu, dafür dass „wir mit ihm verherrlicht werden.“ Vgl. Phil. 3, 21.

Das Folgende bis V. 25 führt nun diese unendliche Hoffnung weiter aus nach ihrer Sicherheit und Erhabenheit im Gegensatze zur Gefühlschwäche, zum Gefühlsdrucke, welcher alle Menschen im Leben und seinen Bedrängnissen ergreife und festhalte. Indem der Apostel hier für die übersinnlichen Dinge das Bild der messianischen Erscheinung und Wirksamkeit anwendet, denkt er doch jenen Gedanken ganz rein, schon darum, weil er diese Hoffnungen ja als allgemein beschreiben will: Heil, Verklärung über das gegenwärtige Leben hinaus.

Zu V. 18 vgl. 2 Kor. 4, 17. *Λογίζομαι* (oben zu 3, 28) spricht die Ueberzeugung aus (keinen Schluss): „dass die Leiden der gegenwärtigen Zeit nicht in Betracht kommen gegen die Herrlichkeit, welche für uns erscheinen wird.“ *Ἄξιον* hier in der ältesten Bedeutung von *ἄγειν, trahere,* wiegen, also was schwerer wiegt (Hom. *Iliad.* 8, 234: *οὐδ' ἑνὸς ἄξιοί εἶμεν Ἕκτορος*). *Παθήματα* wie hier auch 2 Kor. 1, 6 f. Gal. 3, 10. Kol. 1, 24. 2 Tim. 3, 11; anders 7, 5. Das Wort soll wohl auf das Geschick Christi hindeuten, für welches es gewöhnlich war. *Ὁ νῦν καιρός*: gegenwärtiges Leben; der Ausdruck ist von der messianischen Vorstellung hergenommen, nach welcher ja das Uebersinnliche in der Weltzeit hervortrat als zweites Weltalter. In derselben Beziehung, nur von einem geistigen Weltalter steht *ὁ νῦν αἰών* 1 Kor. 2, 6. *Δόξα* vgl. V. 17 *δοξάζεσθαι*, *ἐλπὶς δόξης* 5, 2. *Ἀποκαλύπτεσθαι* (vgl. V. 19 *ἀποκάλυψις*, 1 Petr. 1, 5 *σωτηρία ἀποκαλυφθήσεται*): von Gott hereingeführt werden gleichsam aus seinem Geheimnisse (*κρυπτὰ τοῦ θεοῦ*; vgl. Kol.

3, 3). *Μέλλουσα δόξα* wie *πίστις μέλλουσα* Gal. 3, 23. *Εἰς ἡμᾶς* (2 Thess. 2, 3. 6) nicht: vor uns erscheinend, sondern: für uns; so auch AG. 28, 6 *εἰς αὐτὸν γινόμενον*. *Ἡμεῖς* die Menschen überhaupt, dem folgenden *γάρ* gemäss.

V. 19—24 folgt die vielbesprochene Stelle von der seufzenden Creatur, über welche folgende Monographieen zu bemerken sind: Nösselt *comm.* in *opp. ad interpret. scr. sacr. pert.* fasc. 1. 1785. 113 ss. Döderlein *progr.* Jen. 1789. in *commentt. theol.* 1, 483 ss. Keil *comment. quinam sint Rom.* 8, 23 *οἱ τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πν. ἔχοντες* 1809. *Opp.* 1821. 194 ss. Reiche *de creatura gemebunda.* 2 Progrr. 1830 u. 1832. Schneckenburger *Bemerkk. über Rom.* 8, 19—23 in dessen *Beitrr. zur Einl. und zur Erklär. des N. Test.* 1832. 118 ff. Joh. Schulthess *die evangelische Belehrung über die Erneuerung der Natur.* Zürich 1833. Ausserdem Ammon's und Flatt's Excurse. [Vgl. auch Rosenkranz *Studien.* Berlin. S. 183: *die Verklärung der Natur, eine sceptische Untersuchung.* Er erklärt sich gegen jede mögliche Veränderung derselben.] Gewiss ist der Hauptgedanke: Wie das Gefühl des Elends, des sittlichen vornehmlich, der Druck auf das Gemüth, allgemein ist unter den Menschen, so auch die Hoffnung der Erlösung und des höheren, übersinnlichen Lebens, der christliche Geist aber vollende diese Hoffnung. Der Gedanke weist wieder (vgl. V. 16), wie deren dieser Brief so viele vorführt, auf das allgemein Menschliche, auf Vernunftbegriffe hin, in denen sich der wesentliche Inhalt auch des Evangelium darlege. *Ἀποκαλ. τῶν υἱῶν τοῦ θ.* ist dasselbe mit der *δόξα μέλλ.* V. 18; natürlich nicht (Paulus) Offenbarung für die Kinder Gottes, sondern — *ἀποκ.* in passiver Bedeutung — das Geoffenbartwerden, das Hervortreten der Gotteskinder, und diess nicht: welche es sein werden, sondern: was sie seien, nämlich ganz und eigentlich *κληρόνομοι* V. 17. Zum

Ganzen vgl. 1 Joh. 3, 3. Ἀποκαρ. steht noch Phil. 1, 20. Es ist ein Wort der späteren griechischen Sprache: das Warten mit aufgehobenem Haupte, also ein angelegentliches. Es hat wie ἀπεκδέχεσθαι (abwarten, also beharrlich) emphatische, steigernde Bedeutung. Luther: *das ängstliche Harren.* Vgl. Fritzsche *de vocibus* ἀποκ. et ἀπεκδέχ. in *Fritzschiorum Opuscc.* 150 ss. [Ausserdem noch Tittmann *de synonymis N. T.* 106. Hemsterhuys *Opuscc.* ed. *Gall.* 1. Oecumenius zu Phil. 1, 20: ἀποκαρ. φησὶ τὴν σφοδρὰν καὶ ἐπιτεταμένην ἐλπίδα, ἥντις καὶ αὐτὴν ἐπικινῶν τὴν κεφαλὴν δοκεύει καὶ περισκοπεῖ.] Κτίσις ist das Hauptwort und das streitigste in der Stelle. Es muss in der nächsten und gangbarsten Bedeutung genommen werden: die ganze Menschheit. So wechselt es mit κόσμος ab Mark. 16, 15 u. Kol. 1, 23. (Keil, [Döderlein, Ammon] Schulthess). Zwei andere Erklärungen sind zu bemerken: 1. die Schöpfung, entweder nur die materielle Welt oder diese und die Vernunftwelt zugleich. Dieses ist die gemeinste Deutung von Alters her (Iren. *adv. haeres.* 4, 31. 33. Tertullian, Chrysostomus und die folgenden Griechen, Augustin *de civ. Dei* 20, 14 ss., Erasmus, Luther und Calvin — Grotius, die neuesten Ausleger, Tholuck, der weitläufig S. 433 darüber handelt, Reiche, Rückert, de Wette, auch Usteri [in der 4. Aufl., Nielsen] Fritzsche). So wurde in der Stelle die Vorstellung gefunden — die sonst auch und besonders im jüdischen Alterthume gangbar war, und gegen welche am Entschiedensten Schulthess gesprochen hat — dass durch die Sünde eine Zerrüttung der Natur erfolgt sei, also auch die Erlösung dort hinüber wirken müsse und werde. Aber a) Keines von Beiden hat in der biblischen Lehre irgend einen Anhalt. Weder liegt eine Zerrüttung der Natur in der Geschichte vom Sündenfalle, noch eine Erlösung der

Natur in den prophetischen Stellen Jes. 11, 5 ff. 65, 25. vgl. 2 Petr. 3, 10—13. Nur von der Verherrlichung derselben ist und zwar bildlich die Rede; b) führt der Zusammenhang hier durchaus nicht auf eine solche Lehre; c) bedeutet κτίσις und πᾶσα κτίσις im Neuen Testamente nie die Natur, wie dieses Weish. 9, 16 u. 16, 24 Statt hat; d) V. 23 αὐτοί und ἡμεῖς αὐτοί weisen auf einen menschlichen Gegensatz hin: es werden den Menschen überhaupt die Menschen höherer Art entgegengesetzt. Ausser jener Erklärung von κτίσις (*natura rerum*) ist noch 2. die aufgestellt worden, nach welcher es die Christenwelt allein bedeutet, noch specieller Nösselt, der es von den Heidenchristen verstand, sodass in das Wort der Begriff von καινὴ κτίσις gelegt wurde: 2 Kor. 5, 17. Eph. 2, 10. Jak. 1, 18. Aber dieses ist nie Name, sondern Beschreibung, und heisst nie blos κτίσις, sondern eben καινὴ κτίσις. Und überdiess kommen die Christen erst V. 23 zur Erwähnung. Mit der richtigen Erklärung von κτίσις kommt die ziemlich überein, nach welcher das Wort von Nichtchristen verstanden werden soll (Augustin, Wetstein); denn allerdings setzt Paulus, wie oben gesagt wurde, die Welt überhaupt den Christen entgegen. Nur dürfen a) diese Nichtchristen nicht auf Gewisse beschränkt werden, weder auf Heiden, (Locke, Semler), noch auf Juden (Böhme); b) κτίσις nicht in besonderer Bedeutung genommen werden für κτίσις θεοῦ d. i. κόσμος. Zwei andere Erklärungen brauchen nicht mehr erwähnt zu werden: Engel (Origenes, Theodoret), und vernunftlose Schöpfung (Michaelis, nach praktischer Auffassung und der Sprache des Lebens). Für die erste passt weder Wort noch Sinn, für die zweite das Wort, aber der Sinn weder an sich noch in diesem Zusammenhange.

V. 20. Ματαιότης = φθορά, deutlich der δόξα entgegengesetzt. Also bedeutet das Wort hier nicht Thorheit, Sünde

(s. zu 1, 21. [S. 49] vgl. Eph. 4, 17 Fritzsche), sondern das Eitle, also Unbefriedigende oder Unglückliche im Leben. So Ps. 39, 6. 89, 48. Sprüchw. 31, 30, und mit Uebertreibung, Emphase oft im Koheleth. Also: „der Nichtigkeit unterworfen, das Elend des Lebens fühlend.“ Οὐχ ἑκοῦσα — ὑποτάξ. ist nicht in Parenthese zu nehmen [Griesbach, Knapp]; denn ἐπ' ἐλπίδι hängt mehr mit diesen Worten als mit dem Verbum ὑπετάγη überhaupt zusammen. Der ὑποτάξας ist ohne Zweifel Gott, weder Satan [Hammond, Locke] noch der Mensch als Sünder (griechische Väter). [Theophylakt S. 60: φθαρτὴ γέγονε διά σε ἄνθρωπον. Nach dem Erfolge der Sünde, den der Mensch an seinem Leibe verspürt, hätte sich auch die Natur verwandelt, und zwar hätte auch diese Theil nehmen müssen an der Strafe der von dem Menschen verübten Sünde, διότι καὶ διὰ τὸν ἄνθρωπον ὅλως ὑπέστη. Aehnlich auch Schneckenburger.] Διά nicht durch (Reiche, de Wette), sondern um — willen. Aber dieses Unterwerfen ist nicht erst vom Sündenfall und seinem Erfolge zu verstehen Gen. 3, 13; Paulus schreibt ja auch ὑπετάγη: wurde unterworfen, nicht ὑποτέτακται. So die meisten Neueren. Sondern gewiss meint Paulus die Einrichtung der Dinge von Anbeginn. Bestimmt aber soll das etwas Dunkle οὐχ ἑκοῦσα nur den Gedanken verstärken, dass der Mensch sein Elend fühle. „Es ist ihm bestimmt, in dem zeitlichen Elend zu leben; er muss es nehmen als Gottes Schickung.“ Sonst könnte man wohl — aber solche Berücksichtigungen finden sich doch nirgends bei Paulus — annehmen, dass das οὐχ ἑκοῦσα auf die vielverbreitete psychologische (platonische) Lehre vom freiwilligen Herabsteigen der Geister in die Sinnenwelt hindeute. Allerdings war diese sehr populär im Heidenthume.

V. 21. Die Hoffnung des Zukünftigen, Herrlichen, hält die Menschenwelt in diesem Drucke. Ἐπ' ἐλπ. wie 4, 18

[S. 132]; wie gesagt, es gehört zum ganzen vorigen Satze: ὑπετάγη διὰ τὸν ὑποτάξ., in keinem Falle blos zum διὰ τὸν ὑποτ. (Calvin, Olshausen); denn ἐπ' ἐλπίδι kann nicht etwas Gegebenes, Mitgetheiltes bedeuten, sondern etwas Gehabtes, Gefühltes. Ὅτι aber ist nicht weil (Vulg., Luther, Rückert, Schneckenburger), sondern führt den Gegenstand der Hoffnung ein. Καὶ αὐτὴ ἡ κτ. „dass auch sie (nämlich die Menschenwelt überhaupt — nicht nur Gewisse, Ausgezeichnete) befreit werden solle von der Unterwerfung unter die Hinfälligkeit zur Freiheit in der Herrlichkeit der Gotteskinder.“ Δουλ. τῆς φθ. (φθορά = ματαιότης) Unterwerfung unter das Vergängliche, Zeitliche, Aeusserliche. Der Gegensatz ist ἀφθαρσία 1 Kor. 15, 50 — 53. Anders δοῦλοι τῆς φθορᾶς 2 Petr. 2, 19: Sünder. Der Genitiv φθορᾶς hat eine andere Bedeutung als in δόξης (ἐλευθ. τῆς δ.); dort ist er erklärend, und so fasst ihn Fritzsche auch hier: Knechtschaft, welche φθορά ist. Aber φθορά entspricht zu deutlich der ματαιότης, bedeutet also Etwas ausser dem Menschen. „Befreit zur Freiheit (vgl. Gal. 5, 1 τῇ ἐλευθ. ἐλευθεροῦν), welche in der Herrschaft besteht.“ Das Negative, Freiheit, wird durch das Positive, δόξα, verstärkt. In keinem Falle (Böhme, Tholuck, Köllner) ist die Formel ἐλ. τ. δ. als Hendiadyoin zu fassen: herrliche Freiheit —. Τέκνα θεοῦ vielleicht der weitere Begriff, wie V. 16, dem engeren der υἱοί V. 19 gegenüber: „Herrlichkeit, wie sie die Gotteskinder zu erwarten haben.“ Also V. 16 und hier: die Hoffnung eines vollkommenen, seligen Geisterlebens ist überall unter den Menschen, so wie es das Bewusstsein ihrer Würde ist.

V. 22 — 25 gehören zusammen. Sie geben nämlich diesen trefflichen Gedanken: die Schwäche der menschlichen Natur mischt sich selbst in diese Hoffnungen ein, als Ungeduld, Klage, — der Apostel meint Regungen von Zweifeln.

Aber (V. 24) diese Schwäche hebt sich, indem man erwägt, was Hoffnung sei. Aehnlich spricht Paulus von diesem gemischten, getrübten Gefühl in der Vorstellung des Sterbens 2 Kor. 5, 2—4.

V. 22. *Οἴδαμεν* wieder wie 7, 14; hier folgt eine allgemeine Erfahrung. *Συστενάζειν* und *συνωδίνειν*: seufzen und ringen; das Zweite hat einen realeren Begriff als das Erste. *Σύν* ist hier nicht mit uns (Fritzsche) — davon ist erst V. 23 die Rede —, sondern allzumal (Beza, Grotius, de Wette, Meyer), das *πᾶσα* verstärkend. *Στενάζειν* steht so von banger Sehnsucht 2 Kor. 5, 4. *Ὠδίνειν* hat allerdings hier wohl Etwas von seiner eigentlichen Bedeutung: zum Leben zu kommen streben (Tholuck, de Wette) — zum höheren, seligen Dasein. *Ἄχρι τοῦ νῦν* fortwährend, dem *ὁ νῦν καιρός* entgegen V. 18.

V. 23. *Οὐ μόνον δέ* — vgl. zu V. 11. Hier ist der ganze vorige Satz zu suppliren: und nicht nur die grosse Menschenwelt fühlt diese Bangigkeit, sondern auch wir, die geistige Auswahl derselben. *Καὶ αὐτοί* und *αὐτοὶ ἡμεῖς* sind gewiss dieselben, die Christen. Wenn sie verschieden wären, so müssten jene die Christen überhaupt, diese die Apostel sein. Aber diese Unterscheidung hängt meist mit einer unrichtigen Auslegung der *ἀπαρχὴ τοῦ πνεύματος* zusammen. Ueberdiess ist *ἡμεῖς* vor *αὐτοί* kritisch zweifelhaft, und Lachmann hat es in Klammern eingeschlossen. Oft ist es auch vor *καί* gestellt, und überhaupt herrscht grosse Verschiedenheit der Lesart in diesen Worten: zuerst *ἡμεῖς αὐτοί*, dann *αὐτοί* mit und ohne *καί*. In allen diesen Fällen kann der zweite Satz nur auf dieselben wie der erste gehen. *Τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πν. ἔχοντες* wurde von Theodoret, Erasmus, Calvin, Keil, Winer (*Gramm.* S. 301), Wahl, Rückert, Flatt richtig gedeutet nach der paulinischen Denkart und Sprache. Gewöhnlich ist die Erklärung: Erst-

linge vom Geist, entweder das, was noch Keiner sonst empfangen hätte (Wetstein, Morus, Reiche, Köllner, de Wette), oder das Vornehmste (Schneckenburger) oder der Anfang, das Erste vom Geiste, welchen sie dereinst vollkommen empfangen sollten (Chrysostomus, Beza, Tholuck). Alles dieses giebt auch nicht eine paulinische Vorstellung. Vielmehr ist πνεύμ. erklärender, bestimmender, nicht partitiver Genitiv: die Erstlinge in Geist bestehend, Geist als Erstling. Es ist dasselbe mit ἀῤῥαβὼν τοῦ πν., τῆς κληρονομίας 2 Kor. 1, 22. Eph. 1, 14: Erstlinge, Vorschmack, Bürgschaft, nämlich für die himmlischen Güter. Hier aber war ja gerade von der Hoffnung auf diese durch den Geist die Rede. Also: wir sogar, die wir doch eine so gesicherte Hoffnung haben; καὶ ἡμεῖς αὐτοί wir sogar selbst; ἐν ἑαυτοῖς wohl nicht: im Stillen, sondern (so die Meisten) verstärkend: tief bei uns, oder: unter einander (Fritzsche — Eph. 5, 19. Kol. 3, 16). „Erwartend die Kindeserklärung, die Befreiung unseres Daseins.“ Das ἀπεκδ. ist im Begriffe genau mit στενάζομεν zu verbinden. Es ist nicht gleichbedeutend mit diesem, sondern bezeichnet Zeit und Umstände, unter denen man seufze: unter Seufzen bang wartend auf u. s. w. Luther verbindet ungewöhnlich frei und gegen die Sprache στενάζομεν mit υἱοθεσίαν: „sehnen uns auch bei uns selbst nach der Kindschaft,“ und ἀπεκδ. mit ἀπολ.: „und warten auf unseres Leibes Erlösung.“ Υἱοθεσία hier mehr als V. 15, s. v. a. V. 19 ἀποκ. τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ. Der Artikel war nicht unbedingt nöthig, wie auch de Wette anerkennt. Es bezeichnet die vollkommene Darstellung als Gotteskinder. Oft hat auch das Wort υἱοθ. gefehlt, sogar in wichtigen Zeugen: aber wahrscheinlich weil man dasselbe schon V. 15 als etwas Vorhandenes erwähnt fand. Ἀπολ. τοῦ σώματος ist nicht Erlösung vom Leibe (Erasmus, Reiche, Fritzsche) — obwohl dieses sprachlich richtig wäre,

(wie Hebr. 12, 15 ἀπολ. τῶν παραβάσεων), verräth es doch die falsche Auffassung von 7, 24 — auch nicht in einer anderen Wendung des Sinnes: Erlösung vom sündhaften Leibe (Nösselt, Böhme), denn Paulus spricht immer nur von Verklärung des gegenwärtigen Leibes (1 Kor. 15, 42. 53. 2 Kor. 5, 2 — 4. Phil. 3, 21), sondern: des Leibes d. i. Leibeslebens; Erlösung aber ist so viel als Freiheit V. 21, also: das Hinauskommen über das Vergängliche, Schmerzliche des irdischen Lebens.

Gegen diese inneren Kämpfe zeigt Paulus nun V. 24 u. 25, wie sich die Hoffnung nothwendig heraushelfe, indem sie nämlich sich über sich selbst verständigt. Wo Hoffnung ist, muss man auf die Zukunft rechnen und ist die Gegenwart ein unvollkommener Zustand. Wenn γαρ die gewöhnliche Bedeutung hat, nicht die verbessernde: *enimvero* (freilich), so verknüpft es das Folgende mit ἀπεκδεχόμεθα, wenngleich der Sinn des Folgenden dem Vorigen eigentlich entgegensteht. Σώζεσθαι ist hier nicht selig sein, vornehmlich auf die zukünftige Seligkeit bezogen, die mit ἐσώθημεν als etwas Vergangenes, also Gewisses bezeichnet würde (Luther: „wir sind wohl selig, aber in der Hoffnung,“ Fritzsche, Meyer), sondern es bedeutet das Gelangen zum Evangelium (Eph. 2, 8). Sie also, die Christen, meint er, die ἀπαρχ. πν. ἔχοντες.

V. 24. Τῇ ἐλπίδι fassten die Väter in eigentlicher Dativbedeutung: für die Hoffnung, doch diese Construktion wäre ungewöhnlich, Andere: der Hoffnung nach; vielmehr: durch die Hoffnung, dadurch dass wir uns an sie hielten, auf sie verpflichteten. Die Hoffnung ist bei Paulus die höchste Entwickelung des Glaubens. Also ist das Folgende zu fassen: die Hoffnung weist auf die Zukunft hin, und setzt einen entgegengesetzten Zustand voraus. Ἐλπὶς βλεπ. nicht uneigentlich gesagt, sondern ἐλπίς steht in objektiver Bedeu-

tung: Gehofftes wie Gal. 5, 5. Kol. 1, 5. „Gehofftes, welches schon gegenwärtig wäre, würde eben nicht Gehofftes sein.“ *Βλέπ.* hier anders als 2 Kor. 4, 18 u. Hebr. 11, 1; nicht Sinnliches blos, sondern Gegenwärtiges. Aus dem Leben und den Gemeinbegriffen spricht er sich noch bestimmter aus: „Was man schon sieht (gegenwärtig sieht), wie kann, warum soll (*τί* = *πῶς* oder *διατί*) man da noch hoffen?“ *Τί καί* betonte Frage; *καί* wie unser noch zur Fragpartikel gesetzt, daher wohl nicht mit Lachmann auszulassen.

V. 25. *Εἰ* ist wieder mehr logische Partikel: „wenn es im Begriffe der Hoffnung liegt“ — *Ἀπεκδ.* bezeichnet dann die Folge daraus, aber nicht die praktische: „so folgt, dass wir erwarten müssen“ (Chrysostomus, Rückert, Köllner — dagegen Fritzsche), sondern theoretische: „so folgt, dass zur Hoffnung ein Ertragen gehöre, dass sie dem Gegenwärtigen entgegenstehe. *Δι' ὑπομ.* (anders Hebr. 12, 1): ertragend, geduldig. Vielleicht mit Rücksicht auf unsere Stelle heisst es Hebr. 10, 26: *ὑπομονῆς χρείαν ἔχετε.*

V. 26 — 30 die dritte Wirksamkeit des göttlichen Geistes: Vertrauen auf Gott durch das gesammte Leben in Gefühlen und Gedanken; V. 31 — 39 allgemeiner Schluss. *Ὡσαύτως*: „auf gleiche Weise, wie der Geist Hoffnung giebt, verleiht er auch Vertrauen, Gemüthsstärke.“ Also ist es nicht blos s. v. a. *ἔπειτα* (Grotius, Koppe). *Τὸ πνεῦμα* ist nämlich derselbe Geist wie im Vorigen, der Geist *κατ' ἐξοχήν*, nicht (Paulus) der Menschengeist. *Συναντιλ.* (Luk. 10, 40; vgl. V. 16 *συμμαρτυρεῖν*): zugleich mit Jemandem Sorge tragen, hier mit unserem Geiste; mit der natürlichen Stärke und Fassung des Gemüthes „hilft er unseren Schwächen ab.“ *Ταῖς ἀσθενείαις* hat die rec. Es bedeutet gewöhnlich Leiden des Lebens (2 Kor. 11, 29. 12, 5 u.

10) s. v. a. παθήματα V. 18. Lachmann [Schott und Hahn] unter den neueren Kritikern ziehen τῇ ἀσθενείᾳ vor. Auch der Singular kann Leiden bedeuten, wie 2 Kor. 12, 9 Singular und Plural abwechseln. Die Bedeutung Verzagtheit (Reiche, Tholuck: „Gefühl der Ohnmacht und Glaubensschwäche," [Nielsen,] Meyer) passt weniger, weil ja dem Gemüthe eben eine Kraft beigelegt worden war.

Die Schilderung nun im übrigen Theile von V. 26 u. 27 beschreibt dieses συναντιλ. des Geistes. Er, der fromme Grund des christlichen Gemüthes, flösse uns vertrauende Gefühle ein, welche dem Menschen oft allein zu Gebote ständen, indem er nicht selten den Grund seines Leides, sein eigentliches Bedürfniss, das ihm förderlich sei, nicht zur Klarheit bringen könne. Paulus hat hier wieder mit der Sprache gekämpft, um das Wesen eines solchen vertrauenden, freudigen Gefühles auszusprechen; ein Beweis, dass sein philosophischer Geist nicht aus der Schule hervorgegangen ist. Οὐκ οἴδαμεν könnte hypothetisch genommen werden (Theodoret): Und wenn auch dieses so wäre. Aber Paulus will wohl vielmehr jenes als den gewöhnlichen Zustand des menschlichen Gemüthes unter dem Drucke des Lebens darstellen: wir selbst wissen nicht, wo es uns fehlt; da tritt ein frommes Gefühl ein. Τί — καθό bezeichnet den Gegenstand — die Gesinnung und Art des Gebetes. So auch wohl τί καὶ πῶς Matth. 10, 19. Beides begreift in sich das φρόνημα V. 27. — Προσευξώμ. hat die rec., auch wird προσευξόμεθα gelesen, wie τί αἱρήσομαι Phil. 1, 22. [Griesbach u. Reiche ziehen den Indicativ vor, dagegen Rückert.] Αὐτὸ τὸ πν. wie V. 16: eben der höhere Geist „bittet für uns in unausgesprochenen Seufzern." Umschreibung des frommen Gefühls, der allgemeinen Hingabe, des Vertrauens zu Gott. Aeltere Theologen, auch Fritzsche, fanden hier eine persönliche Einsprache des Geistes im himm-

lischen Leben, der von Christus entsprechend. [Fritzsche in den *Präliminarien zu einer Abbitte und Ehrenerklärung an Tholuck* 1833. 73. Im Commentar hat er die Meinung zurückgenommen: 1. weil der h. G. mit der *constans exspectatio* unterstütze, diese aber Sache des Gemüthes sei; 2. weil das N. T. lehre, der heilige Geist sei den Christen in's Herz gegeben.] Ὑπερεντ. steht hier allein (eine Emphase, Luther: „vertritt uns auf's Beste," liegt wohl nicht im Worte); sonst steht das einfache ἐντυγχάνειν von Christus V. 34 u. Hebr. 7, 25. Die Worte ὑπὲρ ἡμῶν gehören zwar dem text. rec. an, sind aber kritisch zweifelhaft und Lachmann hat sie ausgelassen. Gott wird nicht genannt, der Begriff lag schon im gewöhnlichen Gebrauche des ἐντυγχάνειν. Στεναγμός (vgl. στενάζειν V. 22 u. 23) Sehnsucht, Verlangen. Ἀλάλητος nicht gerade unaussprechlich — so von Alters her gedeutet, vgl. ἀνεκλάλητος 1 Petr. 1, 8 und ἄῤῥητος 1 Kor. 12, 4 — sondern unausgesprochen (Grotius, [Beza, Koppe,] Flatt, Glöckler); Fritzsche fasst es in aktiver Bedeutung: nicht sprechend [ähnlich Nielsen, der den Gegensatz zwischen dem dunkeln und klaren Bewusstsein findet]. Es steht dem τί — καθὸ δεῖ entgegen. Also bezeichnet es die allgemeine, fromme Richtung des Gemüthes. Der Dativ bedeutet nicht nur in, sondern durch. Die Kirche nahm aus unserer Stelle die *intercessio* und das χάρισμα εὐχῆς (Chrysostomus), die besondere Geistesgabe für das Gebet. Alles ist bei dem Apostel einfacher, anwendbar auf allgemein menschliche Gedanken und Zustände.

V. 27. Diese freudigen, vertrauenden Gefühle geben dem menschlichen Leben allein Halt und Sicherheit. Dieses wird in der gewöhnlichen Sprachweise ausgedrückt: diese Geistesfürbitte wird allein erhört, im geraden Gegensatze von dem, wie das Juden- und Heidenthum Gebetserhörung erwartete Matth. 6, 6 u. 7 [*Commentar zum Evang. des Matth.*

126 f.]. Vielleicht nimmt Paulus Rücksicht auf solche Aussprüche Christi. Ὁ ἐρευνῶν τὰς καρδίας ist Gottes Attribut Ps. 7, 9. 139, 1 ff. Jer. 11, 20. AG. 1, 24. Φρόνημα wie V. 6 u. 7: Trachten, Verlangen (de Wette), Sinn und Werth. Dss Folgende ὅτι u. s. w. erklärt dieses φρόνημα. Ὅτι hält Koppe nicht für die Conjunction, sondern für das Pronomen relativum ὅ, τι d. h. καθ' ὅ [*desiderium, quo intercedit apud deum spiritus divinus*]; aber so würde der Gegenstand der Bitte unbestimmt bleiben, und dieses streitet mit dem κατὰ θεόν. Es heisst aber ὅτι dass, nicht denn, wie Luther es giebt, oder weil, wie es die meisten Neueren erklären (Grotius, Meyer, [Rückert,] de Wette, der hier einen Grund jenes εἰδέναι ausgesprochen findet 1 Thess. 4, 12. 2 Tim. 2, 19). Es steht also, wie oft, in indirekter Rede: „dass der Geist in gottgefälliger Weise für die Heiligen bitte." Κατὰ θεόν 2 Kor. 7, 10. 1 Joh. 5, 14: αἰτεῖσθαι κατὰ τὸ θέλημα θεοῦ; also dasselbe mit καθὸ δεῖ V. 26. Einige meinen, die Formel sei s. v. a. der Dativ θεῷ (Paulus, Böhme), d. i. *apud deum, coram deo*, also in localer Bedeutung (Fritzsche, [Winer *Gramm.* S. 300,] Reiche). Ἁγίων ist jedenfalls Masculinum; Paulus sah es für das Neutrum an. Ἅγιοι ist der gewöhnliche Christenname [S. 29]; aber nicht Andere als die Betenden sind gemeint. Chrysostomus verstand die Kirche.

V. 28 — 30. Gottvertrauen aus Gedanken, auch vom göttlichen Geiste gewirkt — vorher aus Gefühlen. „Der christliche Geist giebt uns die Ueberzeugung, dass für unser gesammtes Leben gesorgt sei." [Gadolini *Rom.* 8, 28 — 30 *explicandi periculum.* Helsingf. 1834. 4.] Οἴδαμεν führt auch hier wieder einen allgemeinen, christlichen Gedanken ein. Ἀγαπῶντες θεόν altheiliger Ausdruck für Fromme, Segenswürdige: 1 Kor. 11, 9. Jak. 1, 12. Eben

darum Gottes Liebe und Segen über sie. *Πάντα* bezeichnet Lebensgeschicke, Umstände; doch nicht blos Leiden (Tholuck, Olshausen), wenngleich, wie oft gesagt, diese Vorstellung den Apostel immer beschäftigt. *Συνεργεῖ* nicht (was Meyer in der Zusammensetzung fand): alle zusammen, sondern wie V. 22: mit dem Menschen wirkt es (1 Makk. 12, 1. *ὁ καιρὸς αὐτῷ συνεργεῖ*), es fördert einen Solchen Alles. *'Αγαθόν* oder wie Koppe und Lachmann lesen *τὸ ἀγαθόν* (Matth. 7, 11 *ἀγαθὰ δόματα* und *ἀγαθά*): glücklicher Zustand. Es ist nicht im Sinne zu beschränken: himmlisches Heil oder sittliches, oder gar nur irdisches Glück; vielmehr: beglückter Zustand. Wenn nach *συν.* mit Lachmann *ὁ θεός* gelesen wird, so steht *πάντα* absolut: in Allem. Aber die Construction wird hart, und diese Lesart ist wohl aus dem kirchlichen Gebrauche des *συνεργεῖν*, das von Gottes Mitwirken mit dem Menschen gesagt wurde, entstanden. Auch ist nicht mit Fritzsche *opitulans largitur* zu erklären. Der Gedanke, mehr oder weniger eudämonistisch, ist als Ausdruck frommen Vertrauens in wohl verfasstem Gemüthe überall, auch im heidnischen Alterthum, ausgesprochen werden. Im höheren Sinne noch — aber dieser lag allerdings auch dem Apostel im Geiste — von dem allgemeinen Weltgeschicke, dass sich Alles für die Entscheidung des Guten schicken, lösen müsse. Solche Aussprüche Sir. 39, 27: *πάντα τοῖς εὐσεβέσι εἰς ἀγαθὰ τραπήσεται.* Theognis 162: *Οἷς τὸ κακὸν δοκέων γίγνεται εἰς ἀγαθόν.* Plat. *Apol.* 33: *οὐκ ἔστιν ἀνδρὶ ἀγαθῷ κακὸν οὐδὲν οὔτε ζῶντι — οὔτε τελευτήσαντι.*

Hierauf folgt (*τοῖς* — Ende V. 30) die erste prädestinatianische Stelle des Briefes, wofür sie bei Augustin und Calvin gehalten wird. [Jener erwähnt natürlich die Stelle als den Sitz seines Dogma's oft, so auch *tract.* 116 *in Joannem* (Opp. ed. Bened. 3, 578). In *Expositt. ad Rom.* 651 mit dieser Erklärung: *Non enim omnes, qui vocati sunt, secun-*

dum propositum vocati sunt; hoc enim propositum ad praescientiam et ad praedestinationem dei pertinet; nec praedestinavit aliquem, nisi quem praescivit crediturum et secuturum vocationem suam, quos et electos dicit.] Viele Neuere finden wieder solche Gedanken in diesem Abschnitte; aber historisch nur, und indem sie den Apostel eigentlich nur starke, ungemessene Ausdrücke gebrauchen lassen für den frommen Gedanken der Abhängigkeit aller Dinge von Gott und Vertrauen auf Gott (de Wette); dagegen mit Recht Tholuck, Paulus, Benecke [S. 206], Reiche, Fritzsche, jedoch schwankend. Unsere Stelle soll nur den Hauptsatz V. 28 ausführen: „Nichts im Leben kann die Würdigen von ihrem Heil abführen.“ Dafür liegt die Bürgschaft in dem, was Gott geistig für uns gethan hat, fortwährend thut und zu thun verheisst. Also das Heil wird 1. nicht ohne Bedingung auf Seiten der Menschen verheissen — dieses liegt in ἀγαπῶντες — 2. ist daher der Gedanke nur der, dass auf der Seite Gottes kein Anderes und das Gegentheil Statt haben könne, — bei Gott ihre Beglückung gewiss sei. *Τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσι* giebt den Grund der Ueberzeugung, des *οἴδαμεν*, an: „da sie ja berufen wurden nach Gottes günstigem Beschlusse.“ *Κλητοί*, schon 1, 7 [S. 29], das Erste und Aeusserlichste der christlichen Segnungen: berufen zum Evangelium. Oft ist eben aus jener Stelle, auch in der Vulg. [*qui secundum propositum vocati sunt sancti*] noch *ἁγίοις* hinzugefügt worden, was hier nicht passen würde, da ja nicht von sittlicher Vollkommenheit, sondern vom Heile die Rede ist. *Κατὰ πρόθεσιν* verstärkt (nicht, wie Rückert meint, verändert) den Begriff von *κλητοί*: nach dem göttlichen Beschlusse, also sicher, entschieden. *Πρόθεσις* steht auch 9, 11. Eph. 1, 11. 3, 11. 2 Tim. 1, 9. Die griechischen Kirchenväter von Origenes an verstanden unter dem Worte den mensch-

lichen Vorsatz und Willen, Freiheit, wie 1, 13. AG. 11, 23. 27, 13. Sie wollten durch diese Erklärung die menschliche Freiheit bei den göttlichen Heilsbeschlüssen wahren.

V. 29 u. 30: Mit dieser Berufung sei eine Weihe und Segnung und eine hohe Verheissung verbunden. Alles dieses gebe Bürgschaft für jenes unbedingte Gottvertrauen. *Οὓς — προώρισεν*, zu ergänzen ist *τούτους καί*, wie es im Folgenden heisst. Die Verba *προγνῶναι* und *προορίζειν* haben nicht verschiedene Bedeutung, nach welcher die Kirche vornehmlich aus unserer Stelle die *πρόθεσις*, *πρόγνωσις* und *προορισμός* unterschied. [Die *Conf. orthod.* 1, 9. 30 in meiner Ausg. d. *libr. symb. eccl. orient.* 45 unterscheidet aus unserer Stelle *πρόγνωσις*, *προορισμός* und *πρόνοια*, mit dem Bemerken, man dürfe dabei blos an sittlich freie Wesen (mit Ausnahme der Engel) denken.] Vielmehr liegt der Unterschied der Sätze hier in dem, was als Prädikat bei *προώρισεν* steht. Auch *πρόθεσις* hat bei Paulus denselben Sinn, wenn es sich gleich mehr auf das innere Leben der Gottheit, nicht auf sein Verhältniss zu den Menschen bezieht. Die drei Worte bezeichnen den göttlichen Heilsbeschluss für die Menschen, stufenweis, vom Allgemeinsten zum Persönlichsten fortschreitend: Beschluss — günstig für Einen — Heil bestimmend für Einen. *Προγνῶναι* 11, 2. 1 Petr. 1, 20 (*πρόγνωσις* AG. 2, 23. 1 Petr. 1, 2) nicht vorherwissen (daher die *fidei praescientia* der griechischen Väter und des Pelagius): so Reiche, Meyer; sondern günstig, anerkennend bedenken; *πρόγνωσις* geneigte Rücksicht (so die Meisten: Calvin, Tholuck, Rückert, Usteri, auch Fritzsche). Vgl. *γινώσκεσθαι* = anerkannt werden als die Seinigen 1 Kor. 8, 3. Gal. 4, 9. 2 Tim. 2, 19. Also, wie gesagt, mit *προορίζειν* dasselbe. „Bestimmte sie dafür, zu werden" u. s. w. Vgl. Eph. 1, 5 *προορίσας ἡμᾶς εἰς υἱοθεσίαν*. Die Construction *προώρισεν συμμόρφους* für *εἰς τὸ*

εἶναι συμμόρφους, wie 3, 25 [S. 106] προέθετο ἱλαστήριον. Das πρό in den beiden Verbis hat nicht die gewöhnliche Bedeutung vor: *praedestinare* (etwa, wie die Prädestinatianer: ohne Rücksicht auf Würdigkeit und Thun), sondern vorlängst, πρὸ αἰώνων 1 Kor. 2, 7. In dieser Ewigkeit des Beschlusses spricht die israelitisch-jüdische Sprache seine Erhabenheit aus. „Dazu also, dem Bilde seines Sohnes gleich zu werden.“ Vgl. V. 19 u. 23; hier ist eine höhere υἱοθεσία gemeint. Σύμμορφοι τῆς εἰκόνος = gleichgestaltig seinem Bilde, bezeichnet nicht zeitliche, irdische Gleichartigkeit, aber doch steht diese zukünftige Gleichstellung in bedeutenderem, umfassenderem Sinne als 1 Kor. 15, 49. 2 Kor. 3, 18. Phil. 3, 20 f., wo blos von Leibesverklärung die Rede ist; — vielmehr überhaupt Theilnahme an der Würde und Herrlichkeit Christi (de Wette). Vgl. συνδοξάζεσθαι V. 17. Wie hier σύμμορφοι, so μορφὴ θεοῦ Phil. 2, 6. Εἰκών ist Urbild, von welchem die μορφή hergenommen wird: 1 Kor. 15, 49. 2 Kor. 3, 18. Εἰς τὸ εἶναι — der Erstgeborne wird also hier von der Seite aufgefasst, dass die Christen dasselbe, was er, sein sollen, nur er dieses vorzüglich und vor ihnen. Vgl. Hebr. 1, 16. 2, 11—13; mehr von der Seite, dass Christus der Erste sei Kol. 1, 18. Apok. 1, 5. Πολλοὶ ἀδ. ohne besondere, ausschliessende Bedeutung (Prädestinatianer), nur: eine grosse Menge von Brüdern.

V. 30. „Berufen, — geweiht — Heil ihnen zugesagt;“ also äusserlich und innerlich Alles gethan und das Höchste verheissen. Ἐκάλεσε vgl. V. 28 κλητοί, welches dort als der äusserlichste, erste Akt Gottes zum Heile allein genannt wurde. Δικαιοῦν kann hier wohl die Bedeutung haben *insontem declarare* (Fritzsche); — aber auch die: durch den Geist gerecht machen. Doch ist es wohl das Angemessenste, das Wort in seiner allgemeinen Bedeutung zu fassen:

zur Gottgefälligkeit gelangen lassen, bringen, was durch Beides, Heiligung und Sündenerlass, geschieht — das Leben weihen. Ἐδόξασε steht gewiss hier nicht vom irdischen Zustande, weder äusserlichem, noch innerlichem, geistigem (griechische Väter); auf Beides wird δόξα im N. T. nie bezogen, sondern es geht wie gewöhnlich (vgl. V. 18) auf himmlische Verklärung. Aber, ob nun diese Bedeutung im Aorist liege, oder das Verbum minder eigentlich gesetzt sei, ἐδόξασε bedeutet: hat sie so gut wie verherrlicht, hat ihnen die Herrlichkeit gegeben. De Wette widerspricht dem, erklärt es aber von der idealen Verheissung (etwas Anderes?). Also ist der Gedanke von V. 28 — 30: In dem, was Gott für sie bereits gethan habe, und was er ihnen verheissen, liege die Bürgschaft dafür, dass sie durch Nichts im Leben von ihrem Heile abgeführt werden könnten.

V. 31 — 39 ist eine begeisterte Schlussrede über die Herrlichkeit und Seligkeit des in Christo begnadigten Menschen. Vielleicht ist es mehr Schlussrede zu Allem von Kap. 5 an (Flatt), als zu V. 28 — 30. Paulus setzt diese Reden den Schilderungen des Elendes entgegen, von welchen er im Briefe ausgegangen war. Drei Gedanken beschäftigen ihn in der Stelle: „die göttliche Huld verleiht Alles, — sie ist uns durch Christus gesichert, — Nichts in der Welt vermag uns die Ueberzeugung von der göttlichen Huld und der Liebe Christi zu rauben.“ Bei der hochbegeisterten Sprache ist doch das Angemessene und Geordnete alles Einzelnen zu bemerken. Τί — ταῦτα nicht: Was ist hinzuzusetzen? — dieses müsste heissen πρὸς τούτοις; auch wohl nicht: Was werden wir in Beziehung darauf, oder in Folge dessen sagen? — so Fritzsche, Meyer — sondern: Was wollen wir diesem entgegensetzen? nämlich dem von den Segnungen des Evangelium Gesagten, den unmittelbaren und mittelbaren. Hierauf bis V. 32 zu Ende: „In der göttlichen Güte liege

die Entfernung alles Bösen, und das vollkommenste Gute für uns. *Εἰ* ist nicht hypothetisch, sondern wieder logisch: *quandoquidem.* *Τίς καθ' ἡμῶν;* eindringliche Frage, wie in *τίς ῥύσεται;* 7, 24. In *τίς* wird personificirt was in Welt und Leben Gott entgegenwirken möchte. Wider uns, nämlich mit Erfolg, sodass es die göttlichen Segnungen zunichte machte.

V. 32. Im Gegentheil alles Heil ist von Gott zu erwarten. Der Ausdruck ist populär (den Sohn hat er nicht verschont, daher Alles von ihm zu hoffen); aber der Sinn ist: die Heilsanstalt in Christus giebt uns Bürgschaft für alle Lebensgüter: Joh. 3, 16. 1 Joh. 4, 9, oben 5, 7 f. [S. 143]. Gottes Liebe ist zu ermessen aus dem Sterben Jesu für Unwürdige. *Μὴ — υἱοῦ* aus Abraham's Geschichte: Gen. 22, 12 u. 16. Es ist stehend, sprüchwörtlich von dorther, und darum dem im Sinne gleichen *παρέδωκε* beigesetzt. *Ἴδιος υἱός* wie *ἴδιος πατήρ* Joh. 5, 18, nicht blos s. v. a. *ἑαυτοῦ* V. 3, vielmehr wie *ἴδιος* in anderen Häufungen 14, 4. Eph. 1, 22: eigen, d. i. besonders geliebt, betraut unter den Gotteskindern. Allerdings steht es der entfernteren, uneigentlichen Kindschaft *υἱοθεσία* V. 15 u. 23 entgegen, und ist s. v. a. *μονογενής* bei Johannes und *πρωτότοκος* in den drei Evangelien. *Παρέδωκεν* (oben 4, 25) erklären selbst Winer und Tholuck *largitus est;* aber es hat, von Gott in Beziehung auf Christus gebraucht, nur den Begriff von Hingabe in den Tod. *Ὑπὲρ ἡμῶν πάντων* steht sinnvoll dem *πάντα* an der Seite: „wie für Alle, so Alles.“ „Wie wird (sollte) er nicht mit ihm uns Alles schenken?“ *Χαρίζεσθαι benevole concedere* 1 Kor. 2, 12 und Phil. 2, 9, *χάρισμα* 5, 15 von Huld, welche im Leben gewährt wird. *Σὺν αὐτῷ* nicht neben ihm, (als Zugabe, de Wette), sondern: so wie er ihn uns gegeben hat. *Τὰ πάντα* s. v. a. V. 28 *τὸ ἀγαθόν*: Alles, was Gott

zu verleihen pflegt, oder wessen wir bedürfen. Anders steht πάντα ταῦτα Matth. 6, 33 von äusserlichen Gütern.

V. 33 u. 34. Diese göttliche Huld wird uns gesichert durch Christus — Nichts verdrängt uns aus ihr. Die Form der Stelle erinnert an Jes. 50, 8 f.: Wer will verdammen? Gott hat frei gesprochen. Wer will schaden? Gott hilft. Ἐγκαλεῖν κατά τινος = τινι bei Griechen und AG. 23, 28. Hier wird es durch κατακρίνειν gesteigert. Beides steht nach den alten Bildern von Satan's Anklagen für Entgegenwirken der göttlichen Huld. „Niemand vermag Etwas gegen uns bei Gott zu versuchen oder zu bewirken." Gewiss ist nicht von irdischen, menschlichen Anklagen die Rede, wie Chrysostomus [*Τίς γὰρ οὐ καθ' ἡμῶν; φησί. Καὶ γὰρ ἡ οἰκουμένη καθ' ἡμῶν καὶ τύραννοι καὶ δῆμοι, καὶ συγγενεῖς καὶ πολῖται, ἀλλ' ὅμως οὗτοι οἱ καθ' ἡμῶν τοσοῦτον ἀπέχουσιν ἐπηρεάζειν ἡμῖν, ὅτι καὶ ἄκοντες στεφάνων ἡμῖν αἴτιοι γίνονται καὶ μυρίων ἀγαθῶν πρόξενοι.*] und Grotius meinten. Bretschneider im *Lex.* supplirt ein Objekt und nimmt κατά vom Grunde der Anklage: Wer wird verurtheilen die Verfolger der Christen um der Erwählten willen? [Worauf die Antwort: *Deus hoc faciet, qui Christianos absolvat*, nach Weish. 12, 12.] Ἐκλεκτοὶ θεοῦ, wie V. 28 κλητοί. Bei Paulus ist Beides immer dasselbe (anders Matth. 20, 16): gottgeweihte Menschen mit göttlicher, höherer Bestimmung Kol. 3, 12. Tit. 1, 1. 1 Petr. 1, 1. Vgl. ἐκλέγεσθαι Eph. 1, 4 (Ps. 105, 43). Bei τίς ὁ κατακρ. ist zu wiederholen τοὺς ἐκλεκτοὺς θεοῦ. Aber diese ἐκλεκτοὶ θεοῦ sind nicht zu denken als unbedingt Bestimmte (Rückert, Nielsen), sondern nur als Solche, deren Heil von Seiten Gottes entschieden ist, von wo demselben nichts entgegensteht. Die Antworten V. 33 u. 34 mit θεός und Χριστός beginnend sind gewiss als Fragen zu schreiben. So zuerst Augustin *de doctr. christ.* 3, 3, der eine neue und die richtige Erklärung begründet

hat, Erasmus, die meisten Neueren, auch die Herausgeber, Schott ausgenommen. „Gott etwa und Christus? die also, welche den Heilsbeschluss gefasst haben und ausser denen Niemand Macht hat?“ Allerdings ist es sarkastische Frage. Luther mit der Vulg., die griechichen Väter — Chrysostomus und Theodoret eigenthümlich: *θεὸς ὁ δικαιῶν, τίς ὁ κατακρίνων;* wodurch die Stelle zerrissen wird — Calvin, Beza, Flatt, Tholuck, Rückert, Fritzsche, de Wette fassen die Sätze affirmativ. Luther (vgl. Fritzsche) trägt Etwas, doch dem Sinne nicht Entgegenstehendes hinein: ist hier. Aber gegen diese Auffassung spricht schon die Form der Stelle; es würde heissen *ἐστὶν ὁ*, wie Phil. 2, 13, besonders könnte *ὁ ἀποθανών* nicht für *ἀπέθανε* stehen. Aber auch der Sinn ist dagegen; denn diese Thatsache, das Erlösungswerk, wird ja schon vorausgesetzt in den Fragen, und liegt schon in dem einzigen Worte *ἐκλεκτοί*. Fritzsche und Tholuck finden V. 33 u. 34 nicht fragende Antworten, sondern Frage und Abweisung, wie V. 35 Fortsetzung der einen Frage. Meyer dagegen sah V. 32 und 35 richtig fragende Antworten. Zu *ὁ ἀποθανών* ist hinzuzudenken: für uns, Sünden reinigend.

V. 34. Vgl. 4, 25. Die Auferstehung Jesu (objektiv, nicht als Symbol) ist auch bei Paulus, wie bei allen Aposteln, Anfang des himmlischen Lebens, um dort das Menschenheil zu vollenden. So hier besonders. *Μᾶλλον δέ* Gal. 4, 9. Eph. 5, 11: *imo vero* — was noch mehr bedeutet als gestorben. In den Formeln: zur Rechten Gottes, und: uns vertretend, fasst er die fortwährende Segnung von Christus zusammen, ob durch seine Person oder durch seine Sache. Das Erste mehr von Seiten der Macht, das Zweite mehr von der des günstigen Willens; aber Alles nur für das geistige Wohl der Seinen. Im eigentlichen Sinne haben die Apostel gewiss Beides nicht genommen; selbst eine

gewöhnliche jüdische Denkart hätte dieses nicht vermocht. Das Bild sitzen zur Rechten Gottes (Knapp *de Christo ad dextram Dei sedente,* in *Scrr. var. arg.* 2) steht bei Paulus nur noch Eph. 1. 20 u. Kol. 3, 1, sonst Hebr. 1, 3. 1 Petr. 3, 22: ἐστὶν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ, Matth. 26, 64. Mark. 16, 19. AG. 2, 33. 7, 56: ἐκ δεξιῶν ἑστῶς τοῦ θεοῦ. Aehnlich ist Apok. 3, 31 μετὰ τοῦ πατρός μου ἐν τῷ θρόνῳ αὐτοῦ. Das Bild ist nicht gerade aus Ps. 110, 1 genommen, sondern vielmehr aus allgemeinem, so weltlichem als heiligem Sprachgebrauche, von Theilnahme an göttlicher Macht und Würde. Ἐντυγχ. ὑπέρ oben V. 26, ausserdem noch Hebr. 7, 25. Der παράκλητος 1 Joh. 2, 1 bedeutet dasselbe: fortwährende, mit Gott vereinte Fürsorge des verklärten Christus.

V. 35 — 39. Auch die Ueberzeugung von der Liebe Gottes und Christi werde und müsse uns bleiben. In begeisterter Rede wird dieses so ausgeführt, dass schwierige, schreckende Verluste und Ereignisse aufgezählt werden, welche den Schein uns geben könnten, als liebe uns Gott nicht, aber uns doch die Ueberzeugung davon nicht rauben könnten und dürften. Τίς wieder personificirend wie V. 21. Ἡ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ wechselt V. 39 mit ἀγάπη θεοῦ ἐν Χριστῷ. Beides ist gleichbedeutend, wie ja bei dem Apostel Gott und Christus in der christlichen Segnung immer zusammenfallen. Gewiss aber ist bis V. 39 Ein Begriff in beiden: ihre Liebe zu uns. Schon das χωρίζειν passt nicht für einen Zustand, eine Eigenschaft an uns selbst. Es bedeutet vielmehr scheiden von Etwas ausser uns. Da aber äussere Schickungen aufgeführt werden, welche dieses nicht vermöchten, so muss das Scheiden hier bedeuten, unsere Gefühle, Ueberzeugungen davon wegnehmen, sie uns nehmen. So Calvin, Rückert, de Wette, dagegen Tholuck: Von der Liebe Gottes kann uns nichts trennen, denn kraft seiner Liebe ordnet er alle Mächte der Welt so, dass

sie dem gläubigen Christen zum Heile dienen. [Oecumenius S. 317: Οὐδείς, φησί, (ἡμᾶς χωρίσει) τοὺς τοιαύτης καὶ προνοίας ἠξιωμένους παρὰ θεοῦ. Theodoret S. 95: τὴν περὶ ἡμᾶς ἀγάπην τοῦ θεοῦ.] Einige fanden verschiedene Begriffe der Liebe V. 35 u. 39. So an unserer Stelle Augustin, Erasmus, Paulus: unsere Liebe zu Christus. Andere, wie Köllner und Fritzsche, fanden auch in der ganzen Stelle diese unsere Liebe. Die rednerische Ausführung wechselt von V. 35—37 mit Erfahrungen, Schickungen und (V. 38 f.) Mächten, welche von Gott uns feindlich gesendet scheinen, aber doch uns nicht die Ueberzeugung von der Liebe Gottes rauben könnten. Also: „Was soll uns die Liebe Gottes (den Glauben an sie) rauben? Θλῖψις, στενοχ. 2, 9 [S. 69] äusserliche, innerliche Noth. „Verfolgung, Hunger, Entblösung, Gefahr, Tod?" Solche Zusammenstellungen macht Paulus besonders auch von seinen eigenen Drangsalen: 1 Kor. 4, 11. 2 Kor. 4, 9 f. 11, 23—27. Μάχαιρα (13, 4) hier allein vom Tode durch das Schwert.

Dieses Wortes wegen wird V. 36 beigesetzt, da dieser Tod ja wie eine gewöhnliche Lebensgefahr erwähnt worden war. „Die Gefahr desselben, das Ausgesetztsein ohne Aufhören, sei so gut, wie ein steter Tod." Die Stelle ist aus Ps. 44, 23 nach den Alexandrinern, hier nicht als erfüllte Weissagung, sondern nur populär angewendet. Zum Sinne vgl. 1 Kor. 15, 31 καθ' ἡμέραν ἀποθνήσκω und 2 Kor. 1, 10 ὃς ἐκ θανάτου ῥύεται. „Deinetwegen werden wir immerfort getödtet, man achtet uns als Schlachtthiere." Statt ὅλην τὴν ἡμέραν heisst es im Psalm alltäglich, von den Alexandrinern ist es fälschlich den ganzen Tag übersetzt. Ἐλογίσθημεν ἐν u. s. w.: man behandelt uns so; σφαγή nicht Opfer, sondern einfach das Schlachten, also: zum Schlachten bestimmt.

V. 37. Antwort auf τίς χωρίσει V. 35: „Immer und unter allen Verhältnissen ist unsere Ueberzeugung mächtiger, als alle Geschicke.“ Ἐν τούτοις πᾶσι: unter diesem Allen, befangen davon, darin lebend. Ὑπερνικᾶν hier allein, ὑπέρ ist steigernd, wie in ὑπερπερισσεύειν V. 20: völlig (Luther: weit) überwinden; die griechischen Väter, Beza: mehr als überwinden [*amplius quam victores sumus, quoniam in cruce etiam gloriamur*], vgl. καυχᾶσθαι 5, 3. Das Ueberwinden aber hat hier innerliche Bedeutung und zwar nicht die: im Willen, Gemüth ausharren, sondern: sich die Ueberzeugung erhalten. So hier allein, aber Sieg in moralischer Bedeutung: Apok. 2, 7. 26. 1 Joh, 6, 4 f. Vgl. ἰσχύειν Phil. 4, 13. Also: unser Geist ist stärker, als diese Verhältnisse. Διὰ — ἡμᾶς ist nicht blos allgemeines Prädikat Christi (Apok. 1, 5), sondern: durch den, durch dessen geistigen Beistand, oder durch den Gedanken an den, welcher mich also gar nicht zweifeln lässt. Die lateinische Kirche, auch die Vulg. [*propter eum, qui dilexit nos*], übersetzt, als lese sie διὰ τὸν ἀγαπήσαντα; der Sinn dieser Lesart würde gebilligt von Koppe, Semler [sie selbst von Nielsen gut geheissen]. Der Gedanke ist derselbe: weil er uns ja Liebe giebt, — was noch unmittelbarer hier in den Zusammenhang passen würde. Viele bezogen das τοῦ ἀγαπ. auf Gott (die griechischen Väter, auch Fritzsche).

V. 38 f. In steigender Rede also werden diese Lebenserfahrungen als feindselige Mächte dargestellt, welche uns nicht irre machen könnten in unserer Ueberzeugung von der Liebe Gottes und Christi, nämlich eben durch das, was sie schafften. Nicht so viel können sie schaden, dass jene Ueberzeugung aufhören müsste. Aber der Sinn ist nicht subjektiv aufzufassen: nicht so viel vermögen jene, dass sie mich überwältigen könnten. „Ich bin überzeugt, dass keine Macht vermöge.“ Eine ähnliche Zusammenstellung, wie die

nun folgende findet sich 1 Kor. 3, 22: ζωή, θάνατος, ἐνεστῶτα, μέλλοντα. Leben und Tod sind hier allerdings personificirt, entweder das, was sie beide bringen, oder ihre Macht als ein Genius, Dämon dargestellt. Die dogmatischen Fragen sind unnütz, z. B. wie der Tod κτίσις heissen könne? Ueberdiess heisst es schon Sir. 39, 29 θάνατος ἔκτισται. Ἀρχαί neben ἄγγελοι sind gewiss auch Engel, ob nun höhere, oder in gewissen Aemtern, Aufträgen stehende. Doch beide müssten hier blos schadende sein. Viele verstanden den einen Ausdruck von guten, den andern von bösen [Bengel] — Tholuck, wie es scheint, nur von guten, indem der Apostel hypothetisch rede, wie Gal. 1, 8 f. Die Erklärung von irdischen Mächten oder Obrigkeiten (Grotius, Wetstein, [Rosenmüller,] Flatt, Paulus) widerstrebt dem Geiste der ganzen Rede. Sie passt für keine Stelle, wo solche ἀρχαί erwähnt werden. Anderwärts stehen immer noch andere Namen dabei: δυνάμεις, κυριότητες, θρόνοι, ἐξουσίαι 1 Kor. 15, 24. Eph. 1, 21. 3, 10. 6, 12. Kol. 1, 16. 2, 15. 1 Petr. 3, 22. Auch hier stand sonst noch im gewöhnlichen Texte οὔτε δυνάμεις. Die neuere Kritik [auch Hahn] hat dieses nach griechischen Handschriften und Auctoritäten erst nach μέλλοντα gesetzt. Dort steht es aber zu vereinzelt; die Meyer'sche Erklärung Kräfte ist zu abstrakt. Also ist es entweder nicht zu lesen, wie es am Gerathensten scheint (de Wette, Fritzsche, Tholuck), oder mit der rec. nach ἀρχαί. „Gegenwärtiges (ἐνεστῶτα 1 Kor. 3, 22. 7, 26. Gal. 1, 4) und Zukünftiges" ist wohl nicht in bestimmter Bedeutung von dieser und jener Weltzeit zu verstehen, sondern allgemein: was ist oder sein werde, könnte. Ὕψωμα — βάθος ist verschieden gedeutet worden: von Rosenmüller Ehre und Schmach, von Grotius *spes honorum, metus ignominiae*; Luther: „weder Hohes noch Tiefes." Manche — und dieses das Richtigste — erklärten die Worte nach

dem althebräischen und jüdischen Sprachgebrauche: Himmlisches —aus der Unterwelt, oder Himmel und Erde. In jener Bedeutung (die Väter) stehen ὕψος und βάθος Jes. 7, 11 (vgl. ἄβυσσος unten 10, 7), in dieser ὕψος und κατώτερα μέρη τῆς γῆς Eph. 4, 8 f. Κτίσις gehört zu allem Vorigen, und hat hier die Bedeutung: einzelne Kreatur 1 Petr. 2, 13, sonst *natura rerum.* — Nichts überhaupt vermag mich zu scheiden u. s. w., d. h. mir den Glauben zu nehmen an die Liebe Gottes in Christo. Diese Formel steht auch Eph. 1, 6. 4, 32. 1 Tim. 1, 14. 2 Tim. 1, 9: sich in Christo erweisend. — Hier nun schliesst ein Haupttheil des Briefes.

Kap. 9. Es folgt der letzte Abschnitt des ersten Lehrtheiles des Briefes Kap. 9 — 11, der, eben als neuer Abschnitt, ohne allen Uebergang, ohne Verbindung mit dem Vorigen eingeführt wird. Die Gleichheit der Juden und Heiden vor Gott und in der christlichen Anstalt ist das allgemeine Thema des Briefes. Bisher wurde dieses von der Seite dargestellt, dass Alle Ein Bedürfniss und Ein Heil hätten. Dieses letztere beschäftigte den Ap. am Längsten an sich und in seinen Folgen, den unmittelbaren (Seelenruhe, Heiligung) und den mittelbaren (dem, was durch den göttlichen Geist in ihren Seelen geschafft würde). Er schloss Kap. 8 mit einer begeisterten Darstellung des gesicherten Gottvertrauens durch ihr ganzes Leben. — Nun aber in den nächsten 3 Kapiteln setzt er aus einander, dass auch eine äusserliche Berufung für Beide Statt finde: kein Vorrecht, kein Vorzug der Juden, sodass das Heil nur diesen angeboten werden sollte, oder dass sie allein Vortheil von der Berufung zu erwarten hätten, oder dass ihnen dieses Alles unbedingt zustände. Vielmehr verhalte sich die Sache so: es sei ihnen kraft der Verheissungen, welche sie empfangen hätten, zwar das Heil zuerst angeboten worden,

aber Gott sei in seiner Güte nicht beschränkt, das Heil habe auch Anderen gegeben werden können; bei dem Unglauben der Juden aber sei es auch geweissagt, dass die Heiden begnadigt werden sollten; nur die gebesserten Juden und diese durch die Heiden würden dazu gelangen. Hat nun gleich Paulus dieses nicht als Weissagung aussprechen wollen, so ist es doch wirklich der Weg gewesen, den das Evangelium genommen hat: als die Weltreligion hat es sich nach und nach dem zerstreuten Judenthume mitgetheilt. — Vgl. Nösselt *interpr. c.* 9. *ep. ad Rom.* in *Opp. ad interpret. sacr. scr.* fasc. 1, 141. Winzer *Progr. in Rom.* 9, 1—5. Lips. 1832. Beck *Versuch einer dogmatisch-hermeneutischen Entwickelung des* 9. *Kap. des Br. an d. Röm.* 1839. Steudel *Nachweisung der in Röm.* 9 *liegenden Sätze, als zu Gunsten eines unbedingten Rathschlusses Gottes nicht deutbarer,* in der *Tübinger Zeitschrift für Theologie.* 1836. 1.

V. 1—5. Die Versicherung seiner Liebe zum jüdischen Volke, welche ja ihm angestammt, und der Achtung vor der alten Würde desselben wiederholt sich Kap. 10, 1. 11, 1. Aber hier ist diese Versicherung gewiss nicht blose captatio benevolentiae, auch wohl nicht gerade durch jüdische Vorwürfe veranlasst, sondern Paulus hat das Bedürfniss gefühlt, theils mit sich selbst über Lob und Tadel der Juden in's Klare zu kommen, theils bei schweren Verkündigungen ihnen auch Erfreuendes, Erhebendes sagen zu können. — *Ἀλήθειαν — ψεύδομαι*: diese feierliche Versicherung auch 1 Tim. 2, 7; *οὐ ψεύδομαι* Gal. 1, 20. Das *ὅτι* u. s. w. V. 2 giebt den Gegenstand dieses Sagens, also nicht *quoniam* (Vulg.) zu übersetzen. *Ἐν Χριστῷ* ist nicht als Formel des Schwörens zu nehmen: *per Christum;* entweder für sich, oder mit *ἀλήθειαν λέγω* verbunden (Grotius, [Bengel, Nösselt,] Flatt, Köllner, Reiche) — dafür passen die Worte

nicht, vielmehr müsste es dann ἐνώπιον τοῦ Χριστοῦ heissen 1 Tim. 5, 21; etwas Anderes ist ὀμνύειν ἔν τινι Matth. 5, 34 [s. zu d. St. S. 116]. Sondern es ist die allgemeine Formel, die äusserliche oder innerliche Verbindung mit Christus bezeichnend. (So auch die Meisten.) Vgl. μαρτυρεῖν, λέγειν ἐν Χριστῷ 2 Kor. 2, 17. 12, 19. Eph. 4, 17. 1 Thess. 4, 1. Sinn: „eingedenk, oder (mehr objektiv) von ihm gehalten, unterstützt, sodass ich nicht irren kann." Dasselbe 2 Kor. 11, 10: ἔστιν ἀλήθεια Χριστοῦ ἐν ἐμοί. — Συμμαρτυρ. — ἁγίῳ wird gewöhnlich noch auf die Versicherung bezogen, dass er die Wahrheit sage. Aber es ist vielmehr wohl auf das zu beziehen, worin er die Wahrheit sage: darin gebe ihm sein Gewissen Recht, was er in sich habe und fühle, die Liebe zu seinem Volke. Συμμ. συνειδ. oben 2, 15 (zu συμμ. vgl. 8, 16). Auch hier ist es: zugleich bezeugen, nämlich der Zeit nach: während ich diese Versicherung gebe. Ἐν πν. ἁγίῳ wird von den Aelteren (Nösselt, Griesbach, Knapp) und einigen Neueren (Flatt, Reiche) von den übrigen Worten des Satzes getrennt, als sei es auch eine Formel des Schwörens, wofür man das ἐν Χριστῷ fälschlich gehalten hatte. Aber diese würde nun, sprachlich und zum Sinne, undenkbar hart sein. Ein Schwur bei'm heiligen Geiste, möge er nun als Hypostase oder als Geist in dem Apostel gefasst werden, hätte sogar nicht einmal Bedeutung. Auch wenn man die Worte ἐν πν. ἁγ. von συμμαρτ. συνειδ. trennen wollte — wie Fritzsche sie zu οὐ ψεύδομαι zieht — würden sie doch nichts bedeuten, als: des heiligen Geistes voll oder eingedenk. Aber sie gehören vielmehr zu συμμ. τῆς συν. (so auch die Väter [Theophylakt S. 66, der die Worte συμμ. — ἁγίῳ in Parenthese setzt und bemerkt: Καὶ παράγει τρεῖς μάρτυρας, τὸν Χριστόν, τὴν ἑαυτοῦ συνείδησιν καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον] und die meisten Neueren), und zwar zum Particip (1 Kor. 12, 3), nicht

zum Substantivum. Das Gewissen, als ein menschliches Vermögen, könnte täuschen; aber der göttliche Geist, das höhere Lebensprincip, wird als das Sichernde und Haltende dargestellt. Ueberall bei dem Apostel (vgl. 8, 16) wird das Menschliche als der höheren, göttlichen Weihe bedürftig und ihr untergeben bezeichnet.

V. 2. Er beginnt mit dem geraden Gegentheile dessen, was die Juden erwarteten, mit der anscheinenden Ausscheidung vom messianischen Heile; darum „grosser Kummer und unaufhörlicher Schmerz in meinem Inneren." Er nennt den Gegenstand desselben nicht, — erst Kap. 11, 15 spricht er ausdrücklich von einer *ἀποβολὴ αὐτῶν*, doch nennt er auch diese mehr im Sinne seiner Gegner, welche ihm ohne Zweifel eine solche Lehre beilegten; denn er selbst nahm ja keine eigentliche Verwerfung der Juden an. Der zweite Satz (*καὶ — μου*) steigert den ersten in Allem. Die *ὀδύνη — μου* (Ps. 13, 3) bezeichnet einen tiefen, innerlichen Schmerz.

V. 3. „Denn ich möchte wohl selbst für meine Brüder ausgeschlossen sein von Christus." *Ηὐχόμην* für *ηὐχόμην ἄν*, wie AG. 26, 29 *εὐξαίμην ἄν*, oder diese Bedeutung liegt schon im Imperfectum (Fritzsche, [Nielsen,] Winer (*Gramm.* 542. 2), wie AG. 25, 22. 2 Kor. 11, 4. Gal. 4, 20: *ἐβουλόμην*, *ἠνείχεσθε*, *ἤθελον*. In der gewöhnlichen Imperfectbedeutung nehmen es Erasmus, Vulg. (*optabam*), Luther [ich habe gewünscht], Paulus, de Wette, Köllner, entweder auf vorübergegangene Kämpfe, oder auf die Zeit seiner apostolischen Berufung bezogen. *Αὐτὸς ἐγὼ* setzt die neuere Kritik, überwiegenden Auctoritäten folgend, nach *ἀνάθεμα εἶναι* (Lachmann, schon von Griesbach empfohlen), und diese Stellung wird richtig von Meyer und Fritzsche der älteren Schreibart vorgezogen, weil es dem Sinne nach nicht zum *ηὐχόμην*, sondern zum *ἀνάθεμα εἶναι*

gehört. *Αὐτὸς ἐγώ* soll aber nicht seine persönliche Würde hervorheben, sondern (ich der Sprechende) nur das Subjekt bestimmen. *Ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ* gehört nicht zu *ηὐχόμην*, sondern zu *ἀνάθεμα εἶναι;* jenes *ἀπό* aber hat nicht die Bedeutung von *ὑπό, παρά*: durch ihn, von ihm (Flatt), sondern: hinweg von ihm, geschieden von ihm. Diese Bedeutung kann sowohl in der Präposition als in dem Worte *ἀναθ.* liegen, sodass dieses den Begriff der Scheidung in sich trägt: *κεχωρισμένος, ἀλλότριος* — Chrysostomus, Theodoret. [Somit traf Paniel in dem verrufenen Bremer Kirchenstreite das Rechte, wenn er in der dritten Predigt (*drei Sonntagspredd.* 1840) erklärt, das Wort heisse ausgestossen, und seine Berufung auf Theodoret war in der Ordnung. Dieser erklärt zu unserer Stelle S. 98: *Τὸ ἀνάθεμα διπλῆν ἔχει τὴν διάνοιαν. Καὶ γὰρ τὸ ἀφιερωμένον τῷ θεῷ ἀνάθημα ὀνομάζεται, καὶ τὸ τούτου ἀλλότριον τὴν αὐτὴν ἔχει προσηγορίαν.*] Dasselbe ist *καταργεῖσθαι ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ* Gal. 5, 4. *Ἀνάθεμα* ist spätes Wort, ursprünglich s. v. a. *ἀνάθημα Deo sacratum.* Es hat zwar eigentlich die Bedeutung: dem strafenden Gott überlassen, doch wird es im jüdischen und christlichen Gebrauche niemals für sich schlechthin genommen: verflucht, sondern immer zunächst in der negativen Bedeutung: ausgestossen aus der heiligen, gesegneten Gemeine; so hier und 1 Kor. 12. 3 (*Ἰησοῦς ἀνάθεμα*), 16, 22. Gal. 1, 8. So auch in der alten Kirche, wie Chrysostomus und Theophylakt geradezu erklären: von der Gemeine trennen. [Theoph. S. 67: *ηὔξατο ἀν. αὐτὸς εἶναι, ὥστε σωθῆναι ἐκείνους καὶ καταλυθῆναι τὴν κατὰ θεοῦ βλασφημίαν — εὔχεται εἰ δυνατόν, χωρισθῆναι τοῦ περὶ τὸν Χριστὸν χόρου, οὐ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ, ἀλλὰ τῆς δόξης αὐτοῦ καὶ τῆς ἀπολαύσεως αὐτῆς, — εὔχομαι ὑπὲρ τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ἀποπεσεῖν τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ. Τοῦτο δὲ οὐκ ἔστιν ἐκπεσεῖν, ἀλλ' ἐπιτυχεῖν μᾶλλον.* Dass aber *ἀνάθεμα* dem

alttestamentlichen חֵרֶם entspreche, dieses aber auch nichts als Ausgeschlossenheit von der Kirchengemeinschaft bedeutet habe, hat in der vorhin erwähnten Controvers richtig bemerkt Weber *die Verfluchungen.* Bremen. 1840.] Von de Wette wurde die Bedeutung des Verderbens und Fluches unbedingt festgehalten. Hier würde aber dieser Verfluchungsbegriff gar nicht passend gewesen sein, da die Juden gar nicht dem Fluch unterliegen sollten; es war nur die Rede von ihrer Ausschliessung. Ein ähnlicher Wunsch — er schwebte vielleicht dem Apostel vor — zu sterben für das Volk, findet sich 2 Mos. 32, 32, und die Bitte darum 4 Mos. 11, 15. Solche Reden sind nur als starke Ausdrücke für Mitgefühl und Liebe aufzufassen, nicht buchstäblich festzuhalten oder zu verstärken und zu erweitern, gleich als ob der Apostel (Fritzsche) wünsche, ewig unselig zu sein; aber auch nicht willkürlich einzuschränken in die Bedeutung *piaculum* (ältere Theologen, Nösselt, Beza), und in den Wunsch, zeitlich unterzugehen oder unselig zu werden. Denn dieses — wie Fritzsche richtig bemerkt — bedeutet *ἀνάϑεμα* nie. Ὑπὲρ nicht blos: *in commodum,* sondern: stellvertretend, versöhnend.

Dieser Wunsch, sich und sein Heil für das Volk aufzuopfern, wird begründet V. 3 durch sein persönliches Verhältniss zu ihnen: sie seien ja sein Volk, und V. 4 u. 5 durch die höhere Bedeutung, durch das Interesse, welches dasselbe habe: alte Würde, Bestimmung zu Segen und Heil. Dieses Zweite macht dann den Uebergang zum Folgenden, wo er mehr objektiv (abgesehen von seinen Wünschen) über die Hoffnung der Israeliten spricht.

V. 4. *Οἵτινες* = *quippe qui* (2, 15 S. 72), sie, die ja. Ἰσϱ. (vgl. 2, 17. 28: Ἰουδαῖος), der alte Ehrenname, bei welchem nicht die Wortbedeutung in Betracht kommt (Gen. 32, 28), sondern blos die Würde und die Hoffnungen

des Stammes V. 6. 11. 2 Kor. 11, 22. Phil. 3, 5. (Joh. 1, 31. 47). Ὧν ist hier und im Folgenden nicht mit Ἰσραηλῖται zu verbinden, wo denn Alles in direkter Rede stehen würde — aber nicht Alles, was das Folgende aufführt, besassen sie gerade als Israeliten —, sondern es gehört zu οἵτινες: „Solche sind es, denen angehört die υἱοθεσία, Bestimmung, Würde zu Gotteskindern.“ Dieser Name und umgekehrt der Name Vater, für den Gott Israel's gebraucht, findet sich 2 Mos. 4, 22. 5 Mos. 14, 1. 32, 5. 19. Hos. 11, 1. Die nationale Bedeutung hat ja der Vatername Gottes im Alten Testament überhaupt. Die Segnungen des israelitischen Volkes, in denen noch grössere Hoffnungen lägen, werden im Folgenden offenbar in chronologischer Ordnung aufgeführt. Sie sind in einzelne Gruppen, theilweise durch Kommata getrennt, zu vertheilen. Δόξα ist nicht Herrlichkeit überhaupt (Fritzsche, [Böhme,] Beck; Tholuck unentschieden) — es wäre diess hier ein zu allgemeiner Begriff — noch die Wunder Gottes im Volke (Väter), sondern es ist in der alttestamentlichen Sprache Stäte oder Gegenstand oder einzelne Erscheinung, in welchen Gott gegenwärtig geglaubt wurde. So die Wolke beim Zuge durch die Wüste: 2 Mos. 24, 16. 33, 18 ff. 40, 34. 3 Mos. 9, 23; vgl. 1 Kön. 8, 10 f. Jes. 6, 1. Es ist hier gewiss nicht auf etwas Einzelnes zu beziehen, wie Calvin, Beza und Grotius an die Bundeslade denken 1 Sam. 4, 21 f., sondern die Gesammtheit der göttlichen Erscheinungen oder die Begnadigung des Volkes für sie ist gemeint. So die Meisten; de Wette: die sichtbare und wirksame Nähe Gottes. Αἱ διαθῆκαι (Eph. 2, 12): die Bündnisse mit Abraham und mit Moses, die dem Volke zugehörigen, dasselbe angehenden Bündnisse. Beza, Grotius und Semler dachten an die Gesetzestafeln; diese heissen nie im jüdischen Sprachgebrauche διαθῆκαι, sondern Schrift

oder Tafeln des Bundes. Die lateinische Kirche (Hieronymus, Augustinus) glaubte den alten und neuen Bund oder auch die Schriften desselben zu finden, vgl. διαθῆκαι Gal. 4, 24. Endlich ist auch der Singular oft gelesen und von Lachmann aufgenommen worden. Mit Recht haben Meyer und Fritzsche erinnert, dass der Singular leichter an die Stelle des Plural zu setzen gewesen. *Νομοθ.* ist nicht s. v. a. ὁ νόμος, sondern der Akt der Gesetzgebung, immer im Judenthume besonderer Gegenstand des Ruhmes und der Volksehre. *Λατρεία*: die eingerichtete, bestehende Gottesverehrung (Hebr. 9, 16); Vulg.: *obsequium*. *Αἱ ἐπαγγ.* sind hier nicht die Verheissungen an Abraham, schlechthin bei Paulus die Verheissungen genannt: 4, 13 f. Gal. 3, 16. 21. An unserer Stelle aber nach der mosaischen Verfassung erwähnt bedeuten sie die prophetische Verkündigung vom Messias.

V. 5. Zwar steht nun daneben das auf ältere Zeiten hinweisende ὧν οἱ πατέρες: denen die Altväter angehört haben. Denn οἱ πατέρες bedeutet dieses wohl vorzugsweise, oder auch, wie der Patriarchenname AG. 2, 29, die ganze Reihe würdiger, heiliger Vorfahren, wie Sir. 44 — 49 πατέρων ὕμνος überschrieben ist. — Aber der eigentliche Hauptgedanke ist ἐξ ὧν ὁ Χριστός: in welchem die ganze Reihe von Segnungen des Volkes ausläuft, beschliesst. Das ὧν οἱ πατέρες bezeichnet nur eine Bedingung jenes Letzten, der Abstammung des Messias aus ihnen, das nämlich, dass es die Väter verdient haben, oder dass es ihnen verheissen worden sei. *Καὶ* — *Χριστός* gehört gewiss auch zu ihnen, dem Israelitenstamme, nicht zu πατέρες, wobei das καί überflüssig sein würde. Vielmehr ist, wie gesagt, dieses wie der neueste, so der höchste Preis des Volkes, dass der Messias aus ihm abstamme. Das ἐκ bezeichnet nicht sowohl die Abstammung, als das zu ihnen Gehören, wie ἐκ περιτομῆς 4,

12 [S. 125], Gal. 2, 12. Kol. 4, 11. Tit. 1, 10. Also: denen der Messias angehört. *Τό* hebt hervor, so absichtlich gesetzt 12, 18. 15, 17. 16, 19: was betrifft, nämlich — *κατὰ σάρκα*, dieses wie oben 1, 3, (dasselbe *τὸ κατὰ σάρκα* AG. 2, 30, mit unsicherer Lesart): nach seiner menschlichen Natur oder Erscheinung.

Die berühmte Stelle, welche nun folgt, lässt sich nach einer dreifachen Interpunction anordnen und auffassen. Auch in späteren Handschriften ist diese Interpunction verschieden gewesen, aufmerksam wurde man darauf zuerst durch Erasmus. Die ältere Geschichte der Auslegung findet man bei Baumgarten *comm. ad verba Rom.* 9, 5. 1746, auch hinter seiner *Erklärung des Römerbriefes.* Nämlich es kann 1. nach *ἀμήν* erst vollständig interpungirt und Alles auf Christum bezogen werden. Dann wird entweder *ὁ ὢν ἐπὶ πάντων* für sich genommen, oder mit *θεός* verbunden, und weiter dieses *ὁ* — *θεός* entweder für sich bestehen, oder zu *εὐλογητὸς* — *αἰῶνας* bezogen. Also: welcher über Alles ist, (*ὁ ἐπὶ πάντων* göttliches Attribut, auch Eph. 4, 6), oder welcher Gott über Alles ist; und im ersten Falle: Gott und gepriesen oder: gepriesener Gott. Unter diesen möchte das Angemessenste sein: über Alles — Gott — gepriesen, in drei Sätzen. — Dann hat die Kirche, die griechische und lateinische, von den ältesten Zeiten her (Irenäus, Tertullian) die Worte in zwei Sätzen aber allerdings so gelesen und verstanden, dass Alles auf Christus ginge. Christus *ἐπὶ πάντων θεός* ist aus unserem Verse stehende Bezeichnung desselben geworden, und, was Fritzsche richtig bemerkt, *ὁ ἐπὶ πάντων θ.* (etwas Anderes war hier die Verbindung *ὁ ὢν* u. s. w.) nannte ihn die Kirche nur deshalb nicht, um die sabellianische Vermischung des Sohnes mit dem Vater zu vermeiden. So nun fassten die Stelle auch die altprotestantischen Theologen, Luther, Calvin, Storr, Flatt,

Nösselt, und wieder die neueste historisch-grammatische Auslegung; neben Tholuck, Olshausen, [Nielsen,] Rückert (wiewohl schwankend, und auch den Satz möglicher Weise für selbstständig haltend) de Wette, Beck, Usteri. — Gerade aber in dieser Steigerung ὁ — ϑεός hat Paulus hier gewiss nicht von Christus gesprochen; — es wäre diese auch unnöthig zum Gegensatze gewesen, und bei Judenchristen dem Anstosse, bei Heidenchristen der Misdeutung ausgesetzt. Auch bemerkt Fritzsche — was wenigstens bei Paulus wahr ist — dass sich Doxologieen immer nur auf Gott beziehen. Anders 2 Petr. 3, 18. Apok. 5, 12. Dann aber ist 2. nach σάρκα interpungirt und der ganze Satz von ὁ ὢν u. s. w. als Doxologie des Vaters genommen worden. Diese Interpunction findet sich in späteren Manuscripten; bei Erasmus, Bucer, Semler, Böhme, Reiche, Köllner, Paulus, Meyer, Fritzsche, Lachmann, Schott. [Bretschneider *Dogm.* 1. 605.] Aber 1. ist die Wortstellung etwas hart ὁ ὢν ἐπὶ πάντας u. s. w. 2. hätte das Prädikat für Gott ὁ ὢν u. s. w. hier etwas Müssiges.

Daher ziehen wir 3. die Interpunction nach ἐπὶ πάντων vor. Die Doxologie besteht also nur in den Worten ϑεὸς εὐλογητὸς u. s. w., wie dieses ja die gewöhnliche Form der Doxologie ist. So wurde schon von Erasmus vorgeschlagen, von Wetstein, Ammon, Stolz, Justi (*Abhandl. über Röm.* 9, 5. in *Paulus Memorabilien* 1. und in seinen *vermischten Abhandll.* 1798. 344 der zweit. Samml.) gebilligt. Das πάντων kann als Neutrum angesehen werden (vgl. ἐπάνω πάντων von Christus Joh. 3, 31 und πάντων κύριος AG. 10, 36, πάντα ὑπετάγη αὐτῷ 1 Kor. 15, 28 vgl. Hebr. 2, 10); die Formel ist Ausdruck für den Erhabensten. Aber angemessener wird es wohl als Masculinum genommen (so [Grotius,] Stolz; vgl. 10, 12. 11, 32): über

Alle, Christen oder auch weiter Menschen. Dieses macht den Gegensatz aus von *κατὰ σάρκα*, wie sich ein solcher ja gewöhnlich findet. Beza, Paulus, Fritzsche haben auch bei jener anderen Interpunction, nach welcher die Formel sich auf Gott bezieht, *πάντων* als Masculinum genommen. Aber für Gott würde dieses „über Alle" ein zu dürftiges Prädikat sein; so steht es auch nicht Eph. 4, 6 (Fritzsche übersetzt: *qui praeest omnibus hominibus, i. e. qui gentilibus et Judaeis consulit;* daher nicht für Juden ausschliesslich besorgt). Diese Doxologie ist aber an unserer Stelle keineswegs müssig (Storr, Flatt, Tholuck). Sie kann hier entweder (wie 1, 25) einen unwürdigen Gedanken abwehren sollen, nämlich, dass Gottes Huld und Verheissungen wanken und aufhören könnten, oder Dank aussprechen für die vergangenen Segnungen Gottes (11, 35. 1 Tim. 1, 17. 2 Tim. 4, 18), oder überhaupt nur Ausdruck der Frömmigkeit sein in Beziehung auf alles Gesagte, insbesondere auch V. 1. Vgl. 2 Kor. 11, 31: Gott weiss, *ὁ ὢν εὐλογητὸς — ὅτι οὐ ψεύδομαι.* Was aber die Form der Doxologie anlangt, so steht zwar gewöhnlich (vgl. Faustus Socinus [*de divinitate filii et spiritus. Opp.* 2, 581] u. Tholuck 491) im hebräisch-jüdischen Stil das *εὐλογητός* voran, nicht *θεός* (2 Kor. 1, 3), jedoch ist dieser Gebrauch in der alexandrinischen Uebersetzung nicht unbedingt. So steht Ps. 68, 20 bei den Alexandrinern — anders das Original — *θεός* voran. [Diese Stelle wurde schon von Stolz *Erläuterungen z. N. T.* 1806—1809 angeführt; allein die Lesart steht nicht fest. Vgl. Eichhorn *Einl. in's A. Test.* 1. §. 320. Dieselbe Vermuthung soll nach de Wette 102 Bretschneider aussprechen *Dogmat.* 1, 522; aber in der neuesten Ausg. S. 605 findet sich die Berufung auf jene Stelle ohne einen Zweifel an der Reinheit des Textes.] Aber der Grund jener Stellung liegt darin, dass dort

im Vorhergegangenen immer schon Gott genannt worden ist, hier aber lag vielmehr die Bedeutung eben in diesem Namen. „Der, welcher dem Volke alles dieses gewährt hat, wird sich an ihm immer mehr verherrlichen.“ De Wette vergleicht hierzu θεὸς μάρτυς 1 Thess. 2, 5 mit μάρτυς ὁ θεός Röm. 1, 9.

Die Lesart übrigens in der Stelle ist völlig beglaubigt. Erasmus bemerkte, θεός fehle in Stellen einiger Kirchenväter, und daher hielten es Grotius und Semler für unächt. [So soll es fehlen bei Cyprian *adv. Iud.* 2, 6. Hilarius *ad Ps.* 122 und Chrysostomus in der Homilie zu unserer Stelle. Dass die Lesart bei Cyprian sicher steht, hat eine genauere Collation der Handschriften bewiesen, und Goldhorn (*Opera Cypriani* 2. 38) hat daher gar keine Verschiedenheit angemerkt. Es heisst: *qui est super omnia deus benedictus in saecula.* Auch hat Cyprian's Gewährsmann Tertullian (*adv. Prax.* c. 13 ed. Semler 2101) immer *deus.* Auch in den genaueren Ausgaben des Hilarius (ed. Bened. 1, 443) stehen die Worte ohne Angabe kritischer Verschiedenheit, wie schon der Context nicht anders erwarten lässt. Nur in schlechten Ausgaben wie ed. Froben. 2, 272 (1523) fehlt es. Das Gleiche gilt von Chrysostomus (*hom.* 16. 9. ed. Montfaucon). Bei Leo soll es *epist.* 83 fehlen, aber dieses Citat ist falsch. Ausser *epist.* 99 u. 112 hat Leo unsern Vers an zwei von Perthel (*Papst Leo's I. Leben und Lehren.* Jena 1843. 169) aufgeführten Stellen *epist.* 124, 9 und 139, 3. In allen diesen schreibt er gleichmässig: *qui est super omnia deus benedictus in saecula.*] Einige Socinianer (Schlichting, Crell) und neuerdings David Schulz conjicirten ὧν ὁ ἐπὶ π. θ.: „denen angehört,“ was sogar im Widerspruche stehen würde mit 3, 29. Usteri und de Wette bezweifelten die Stelle im Allgemeinen, dieser: eine andere

Lesart wäre erwünscht. Auch *ἀμήν* ist hier äusserlich ganz beglaubigt. Dieses Schlusswort, mit welchem sich die fromme Sprache in das allgemeine Bewusstsein versetzt, oder auch, was das Gefühl gesprochen hat, durch den Gedanken bestätigt, war bei Hebräern und Juden etwas Wesentliches und Nothwendiges. Also: „denen die edlen Väter angehören, und unter denen, von welchen stammend, Christus geboren worden ist menschlicher Weise, welcher jedoch hoch über Allen steht. Nun, Gott sei ewig gepriesen.“

Die Rede geht nun von V. 6 bis 29 fort gegen die Juden, jedoch so, dass Paulus den Gedanken hervortreten lässt: sie hörten nicht auf, das begnadigte Volk zu sein. *Οὐχ οἷον* hat die Bedeutung starker Verneinung. Luther: „nicht sage ich solches, dass Gottes Wort darum aus sei.“ Besser: nicht wie, nicht als etwa. So steht *οὐχ ὡς ὅτι* (*non quod*) 2 Thess. 2, 2. Also ist mit Winer [*Gramm.* S. 282] die elliptische Formel zu vervollständigen: *οὐ τοῖον δὲ* (*λέγω*) *οἷον*, *ὅτι* [*non tale vero dico, quale (hoc est), excidisse verb. div.*]. Erasmus, Grotius, Beza und wenige Neuere übersetzen: nicht möglich; aber dieses ist, wie in der classischen Sprache, *οἷόν τε* mit folgendem Infinitiv. *Ἐκπίπτειν*: kraft- erfolglos sein. Bei den Griechen mehr verloren gehen, namentlich von der Schifffahrt gebraucht. Hier steht es nach dem hebr. Gebrauche des *πίπτειν*, *εἰς γῆν πίπτειν* 2 Kön. 10, 10. Jos. 23, 14, im Gegensatze zu *διαμένειν*, besonders wie hier bei *λόγος θεοῦ*. So *πίπτειν* vom Gesetze Luk. 16, 17. *Λόγος θεοῦ* nicht Drohungen (Grotius), sondern Verheissungen, s. v. a. *ἐπαγγελίαι* 9, 4: die messianischen Verheissungen für dieses Volk.

Aber diese Gedanken werden nun bis V. 29 so ausgeführt: Das Geschick der Juden ist vereinbar mit den göttlichen Verheissungen; denn 1. V. 6 — 9 die göttlichen Ver-

heissungen an ein Geschlecht beziehen sich nicht immer auf das gesammte Geschlecht, sondern oft nur auf eine Auswahl von ihm; 2. indem der Gedanke erweitert wird V. 10—21: die göttlichen Wohlthaten werden überhaupt nach freier Wahl und Bestimmung ertheilt; 3. V. 22—29: Viele im jüdischen Volke haben das Verheissene wirklich empfangen, die Würdigen, und, welche es nicht empfingen, sind durch ihre eigene Schuld desselben verlustig gegangen. — Von diesen drei Beweisen ist der dritte der eigentlich entscheidende: nur den Würdigen gehört die göttliche Verheissung an. Die beiden ersten bereiten diesen nur vor, indem sie den jüdischen Hochmuth niederschlagen: „Verheissungen sind nicht so unbedingt zu nehmen.“ Dagegen stellt der Apostel die Idee unbeschränkter göttlicher Freiheit auf, welche indessen nicht als Willkühr zu fassen ist; denn 1. gebraucht er nur die alttestamentlichen Formeln der Frömmigkeit, welche denn auch nur so, im frei religiösen Sinne, zu verstehen sind; 2. spricht er eben nur im Gegensatze zu dem jüdischen Wahne, nach welchem sich das jüdische Volk für unbedingt berufen und gesegnet achtete. — Dieses ist die zweite Prädestinationsstelle in unserem Briefe (Augustin, Calvin, die meisten Neueren: Rückert, de Wette, Fritzsche). Aber aus drei Gründen ist jene Deutung unangemessen: 1. weil der dritte Grund V. 22—29, also gerade der Hauptgrund, die göttliche Bestimmung ausdrücklich durch die Würdigkeit der Menschen bedingt sein lässt; 2. die Reden von der göttlichen unbedingten Freiheit, gleichsam Willkühr, nicht zu streng zu nehmen sind, wie eben gesagt wurde, im Allgemeinen es ja aber ganz entschieden ist, dass die Lebensgeschicke von Gott frei geordnet werden; 3. weil nicht vom ewigen Geschicke die Rede ist, sondern von Begünstigung im irdischen Geschicke, zu welchem Paulus allerdings

auch das Gelangen zur Segnung des Evangelium rechnet. Denn dass die nicht zum Evangelium Gelangten ewig verloren seien, ist Paulus Meinung eben so wenig gewesen, als dass alle dazu Gelangten ewig selig würden.

Also fährt V. 6 fort: die Verheissung besteht; denn sie ging nicht Alle in dem Geschlecht an: „Nicht alle vom Geschlecht Israel (οὗτοι Ἰσρ.) sind es wirklich, haben Rang und Recht davon.“ Aber die οὐ πάντες sind hier nicht gemeint, wie 2, 28, nur die Würdigen, sondern eine Auswahl von ihnen, die mit Freiheit geschehen ist.

V. 7—9. Beweis dafür aus Abraham's Geschichte. „Ausdrücklich wird nur ein Theil der Nachkommen Abraham's als Theilnehmer an diesen Verheissungen des Geschlechtes genannt.“ Nicht Alle, welche von Abraham abstammen, sind auch Kinder von ihm, haben das volle Recht seiner Kinder. Εἰσί geht wohl nicht auf dieselben wie V. 6, sondern auf die πάντες dieses Verses. „Nicht Alle, welche.“ Statt ὅτι ist auch ὅσοι gelesen worden — doch kann das *qui* bei den Lateinern auch Uebersetzung des ὅτι sein. — Ueber σπέρμα und τέκνα vgl. das oben zu υἱοὶ und τέκνα Gesagte 8, 14 u. 16 [S. 230]. Doch bei Paulus wiederum nicht Würdige, sondern Berufene, Begnadigte. Glöckler's Erklärung des τέκνα Gottes Kinder beruht auf einer falschen Deutung von V. 8. Ἀλλά führt ein Citat ein — daher σοι —; also nach ἀλλ' Kolon zu setzen (Meyer, Rückert; Fritzsche dagegen). Aehnlich, aber mit ὡς γέγραπται, wird eine Stelle eingeführt unten 15, 3. 1 Kor. 1, 30 f. „Vielmehr heisst es ja: nur die Nachkommenschaft durch Isaak sollen deine (Abraham's) Kinder heissen.“ Paulus citirt Gen. 21, 12, nach den Alexandrinern. Der Sinn ist dort wie hier: Ismael's Stamm soll nicht als der deine gelten. Κληθήσεται ist nicht s. v. a. ἔσται; sondern mit σοι genau zu verbinden: ein deinen Namen führender Stamm sei

(ἐν Ἰσ.) in ihm, durch ihn; Gesenius zur Originalstelle: soll nach ihm genannt werden. Falsch ist καλεῖσθαι bei Reiche erklärt: in's Dasein gerufen werden, bei Tholuck: berufen, erwählt werden.

V. 8 u. 9. Diese Beschränkung des Geschlechtsbegriffes erfolge nach freier Bestimmung Gottes. Τοῦτ' ἔστιν, wie 7, 18. Hier führt es eine genauere Bestimmung ein: bei Gott gelten nicht Alle als solche. Τέκνα σαρκός: natürliche, leibliche Nachkommen. Ihnen stehen entgegen τέκνα ἐπαγγελίας. Aber τέκνα θεοῦ können unmöglich Gotteskinder bedeuten, sondern Kinder, welche es vor Gott sind und so gelten. Es entspricht dem: λογίζεται εἰς σπέρμα. Also ist τέκνα θ. so gesagt, wie Gal. 6, 16 Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ. Aber der Satz οὐ — θεοῦ ist im Sinne zu beschränken; es ist πάντα aus dem Vorigen zu wiederholen oder nothwendig hinzuzudenken. Λογίζ. εἰς σπέρμα = V. 7 τέκνα ἐστίν: werden als eigentliche, wahre, volle Kinder angesehen und so behandelt. Τέκνα ἐπαγγ. muss nach V. 9 bedeuten: durch Verheissung Geborene, wie Gal. 4, 23: διὰ τῆς ἐπαγγ. γεγένηται. Es sind aber darunter, da doch ein allgemeiner Begriff ausgedrückt werden soll, solche zu verstehen, denen Gott frei eine besondere Bestimmung angewiesen hat. Denn bei Paulus knüpft sich immer an ἐπαγγελία der Begriff der Freiheit (4, 13 f.). Also: „Nicht Alle, welche von Einem leiblich abstammen, gelten vor Gott als sein Geschlecht (erfahren die Segnungen eines solchen), sondern dieses wird nach Gottes freiem Beschlusse bestimmt."

V. 9 wird zur Erklärung der τέκνα ἐπαγγελίας beigefügt: „Denn Isaak ward geboren nach einer Verheissung." Ἐπαγγ. hat den Ton; ein Wort der Verheissung ist, war es ja: Gen. 18, 10 u. 14 (nach den Alexandrinern) von Paulus verbunden. Ἔρχεσθαι: segnend erscheinen. Κατὰ τὸν καιρὸν τοῦτον: zu dieser bestimmten Zeit, also nach sicherer Bestim-

mung. Dieselben Folgerungen aus jener Geschichte gegen die unbedingten Ansprüche der Juden darauf, den Segen von Abraham's Geschlechte zu haben, zieht Paulus auch Gal. 4, 23, 28 f. Vielleicht lag es schon im freieren Sinne der jüdischen Schulen, so gegen die starre, particularistische Tendenz zu polemisiren.

V. 10 — 21 erweitert das vorher V. 6—9 Gesagte: Gottes Rathschlüsse über das Lebensgeschick der Menschen überhaupt seien unbedingt frei, wie es vorher von Verheissungen ausgesagt wurde. Er geht auch hier von der Patriarchengeschichte aus; diese galt durchaus im Judenthum als Inbegriff hoher Symbole, bedeutender Vorbilder. „Sogar gleichartig Geborene haben sich nicht des gleichen Segens erfreut, welcher für ein Geschlecht bestimmt war.“ *Οὐ μόνον δέ* 5, 3. 11. 8, 23. 2 Kor. 8, 19. Am Natürlichsten wird *ἡ Σάῤῥα* dabei verstanden — so auch Fritzsche [*Sendschreiben über die Verdienste Tholuck's um die Schrifterklärung* 1832 S. 98]. Aber der ganze Satz: „nicht diese allein, sondern auch jene,“ ist abgebrochen. Es ist weiter hinzuzuverstehen: mag ein Beispiel sein, oder: erfuhr so Etwas, oder ganz aus dem Nächstvorhergehenden: empfing freie Verheissung. Oder kurzweg *οὐ μόνον δὲ τοῦτο*, wie blos *τοῦτο* 2 Kor. 8, 19 zu ergänzen ist. Luther dachte so Etwas, indem er übersetzte: „Nicht allein aber ist es mit dem also, sondern auch, da Rebekka“ u. s. w. Einige (Rückert, de Wette) meinten, es sei Anakoluthon, sodass zum Folgenden (V.12 *ἐῤῥήθη αὐτῇ*) der Nominativ statt des Dativs *τῇ Ῥεβέκκα* gesetzt sei. Aber der Sara war ja so Etwas gar nicht gesagt worden. *Κοίτη* erklärt Fritzsche *concubitus;* besser wohl *partus, proles.* Anders steht es 13, 13. Darauf wird V. 11 dem Sinne nach bezogen *γεννηθέντων. Ἐξ ἑνός* muss zwar den folgenden Worten nach als Masculinum genommen werden. Doch waren ja auch die

Kinder im Vorigen Kinder Eines Vaters. Also muss in ἐξ ἑνός liegen, dass sie zugleich, nämlich als Zwillinge von ihm gestammt hätten. So Theodoret [S. 102: Ἐνταῦθα γὰρ καὶ μία μήτηρ καὶ εἷς πατὴρ καὶ μία σύλληψις· δίδυμοι γὰρ οἱ παῖδες· τοῦτο γὰρ εἶπεν· ἐξ — ἔχουσα, ἀντὶ τοῦ· κατὰ τὸν αὐτὸν καιρὸν ἀμφοτέρους συνέλαβεν, ἀλλ' ὅμως ὁ μὲν θεοφιλής, ὁ δὲ τῆς θείας κηδεμονίας ἀνάξιος]. Τοῦ πατρ. ἡμῶν ist nicht blos Ehrenprädikat, sondern es deutet auch hier (Gal. 4, 28) auf gleichartige Verhältnisse sogar bei ihnen hin. Die älteren Ausgaben trennten gewöhnlich Ἰσαὰκ u. s. w. von dem Vorhergehenden durch Komma [dagegen Fritzsche].

Nun führt V. 11 — 13 aus, wie frei doch auch das Geschick so Gleichgebornen, scheinbar Gleichberechtigten bestimmt worden sei. Μήπω u. s. w. Vordersatz zu V. 12. Μήπω (nicht οὔπω, vgl. Fritzsche) hat die Bedeutung von: obgleich es so gewesen, „sie beide, Jakob und Esau, noch nicht geboren waren (γεννᾶσθαι s. v. a. τίκτεσθαι; μηδὲ u. s. w. Folge aus jenem) und also“ u. s. w. Statt κακόν liest Lachmann φαῦλον, eine Variante, die sich auch 2 Kor 5, 10 findet. Sinn also: ohne Rücksicht auf ihr Thun, ihren Werth. Es ist zweifelhaft, ob der Sinn der patriarchischen Geschichte auch dieser gewesen sei: das Geschick des Esau sei frei bestimmt worden — und nun habe sich im Gegentheil seine Gesinnung an dieses Geschick angeschlossen. Doch ist dieses wahrscheinlich, nicht (griech. Väter, Luther, Arminianer, Katholiken, was den Apostel anlangt, ganz gegen dessen Sinn), dass das Geschick nach der von Gott vorausgesehenen Gesinnung bestimmt worden. Esau galt als ein, freilich aber nur für das zeitliche, äussere Leben Verworfener. — Ἵνα — καλοῦντος gehört, (auch Luther fasste das Verhältniss der Sätze so, dagegen de Wette) zum Nachsatze. Es wird absichtlich vorangestellt, um die Bedeutung des Satzes zu heben, ist also nicht als

Parenthese zu schreiben. Ἵνα bestimmt den Zweck bei'm Sprechen; ἵνα μένῃ aber nicht blos: damit in diesem Falle sich bewährte, sondern überhaupt: sich für immer bestätigte. So Meyer, Fritzsche, Reiche, de Wette. Μένειν also in der Bedeutung: entschieden oder offenbar sein. Ganz so bei Cicero *manere.* „Damit sein Plan entschieden wäre." Οὐκ — καλοῦντος ist nicht Prädikat, wie Rückert [2. S. 35] annahm; es würde sonst (Fritzsche) μή heissen und die Formel μένειν ἔκ τινος sehr hart sein; sondern (de Wette) Beisatz, verstärkend oder vielmehr genauer bestimmend das πρόθεσις, welches an sich nur Beschluss bedeutet (8, 28. Eph. 3, 11. 2 Tim. 1, 9). Jener Beisatz drückt den Begriff des unbedingt Freien aus. Die neuere Kritik (Lachmann) hat übrigens statt der rec. ἡ κατ' ἐκλ. τ. ϑ. προϑ. die Worte so gestellt: ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόϑεσις τοῦ ϑεοῦ. — Κατ' ἐκλ. bedeutet überdiess nicht wählend, sodass der Begriff der Freiheit ausgedrückt werden sollte — so Eph. 1, 5 κατ' εὐδοκίαν — (Calvin, Luther: „auf dass der Vorsatz Gottes bestände nach der Wahl," [Bengel: *propositum Dei electivum*] Böhme, Beck, Tholuck), sondern auswählend, günstig, wie 8, 33. 11, 5. 7; hier aber, wie die ganze Stelle zeigt, vom irdischen, äusserlichen Segen, sei es nun blose Erwählung oder Auswahl. Κατ' ἐκλ. aus Liebe gefasst, oder: in Liebe und Gunst bestehend. — Οὐκ ἐξ ἔργων gehört also zu κατ' ἐκλ. προϑ., zu welchen Worten auch das ἐκ genau passt. Viele, auch Luther und Calvin, verbinden die Worte mit ἐῤῥήϑη V. 12, aber unpassend, schon dem Ausdrucke nach: ἐῤῥήϑη οὐκ ἐξ ἔργων. Also: der Beschluss, welcher nicht um der Werke willen gefasst worden ist, sondern nur um des Berufenden willen; nicht vom Menschenverdienst abhängig, sondern nur vom göttlichen Willen. Ἔργα vgl. oben zu 4, 2: Handlungen, um zu verdienen — das Verdienst selbst. Οὐκ

ἐξ ἔργ. gewöhnliche, paulinische Formel Eph. 2, 8; 2 Tim. 2, 9: κατὰ τὰ ἔργα. Καλεῖν hat wieder die Bedeutung von ἐκλέγειν. Ἐκ τοῦ καλ.: nur durch seinen Willen bedingt, indem er günstig beschliesst; 2 Tim. 1, 9: κατὰ τὴν ἰδίαν πρόθεσιν καὶ χάριν.

V. 12. Damals also schon ward gesagt: das Schicksal der Beiden ist bestimmt, „der Aeltere soll dem Jüngeren dienen." Gen. 25, 23, nach den Alexandrinern. Dort wird es von den Stämmen, hier von den Ahnen selbst gesagt.

V. 13 folgt eine andere Stelle des alten Testamentes, desselben Sinnes mit V. 11 u. 12: der Grund dieses Beschlusses habe in einer schlechthinnigen Gunst und Abgunst bestanden. „Heisst es doch auch sonst, Jakob habe ich einmal geliebt, Isaak nicht." Ἀγ. und μισεῖν hat die Bedeutung einmal, ohne weiteren Grund, oder im Tempus liegt dieser Sinn. Die Stelle hat auch im Original Mal. 1, 2. die Bedeutung des Verdienstlosen, der freien, unbedingten, unwiderruflichen Bestimmung Gottes; aber auch dort ist von den Geschlechtern, nicht von den Ahnen die Rede. Μισ. braucht nicht blos in der milderen Bedeutung genommen zu werden: nicht oder minder lieben (Matth. 6, 21, abwechselnd mit φιλεῖν ὑπέρ 10, 37. Luk. 14, 26), sondern kann ganz eigentlich hassen bedeuten (de Wette, Fritzsche, Meyer), vornehmlich da hier der Erfolg, die That gemeint ist: Huld, Abhuld.

Das Folgende V. 14—21 führt nun über die Patriarchengeschichte hinaus: „Das Menschenleben überhaupt in seinen Geschicken ist eine Sache unbedingt freier Bestimmung." Τί — ἐροῦμεν; führt wie 7, 7 [S. 196] falsche Folgerungen ein, welche dann weiter widerlegt werden. Es ist derselbe Einwurf, wie 3, 5, dort bei einer anderen Sache erwähnt. „Dürfen wir nun etwa hierbei so denken?" Ἀδικία eigentlich: ungerechtes Handeln; hier „indem das Geschick

nicht nach Würdigkeit ertheilt werde.“ Man kann die Frage entweder allgemein auffassen: kann Unrecht bei Gott sein? oder specieller: ist in solchen Fällen, nämlich wo Geschick und Würdigkeit sich gar nicht entsprechen, Gott ungerecht? Nach dem gewöhnlichen *μὴ γένοιτο* folgt keine Widerlegung jener Einrede durch Gründe. Es würden diese haben sein müssen: dass die göttliche Gerechtigkeit nicht in unmittelbarer, äusserlicher Vergeltung bestehe, — die Glücklichen und Unglücklichen nicht gerade die Würdigen und Unwürdigen sein müssen.

Sodann V. 15 — 18 wird der Satz, auf welchen sich die Einrede bezog, nur durch eine Schriftstelle bestätigt: so sei es einmal. Die Meinung von Origenes, Hieronymus [*ad Hedib. quaest.* 4], Storr [*Opp.* 2, 239], Flatt, V. 15 — 18 gehöre noch zur Einrede, oder von Heumann, die Einrede daure bis V. 21, ist ganz unstatthaft; jede wird mit *μὴ γένοιτο* abgebrochen. Chrysostomus und Pelagius meinen, V. 16 u. 18 seien feindselige Folgerungen [nicht aber, wie Tholuck 506 hinzufügt, aus V. 15 u. 17 gezogen. Chrysostomus (*hom.* 16, 194) lässt den Apostel gar nicht dazwischen reden, sondern den Gegner zwei *ἀντιθέσεις* aufbringen: V. 16 u. 17, 18 u. 19: *Καὶ οὐδὲ τὴν λῦσιν εὐθέως ἐπάγει, συμφερόντως καὶ τοῦτο ποιῶν, ἀλλ' ἐπιστομίζει πρῶτον τὸν ζητοῦντα λέγων οὕτως· Μενοῦνγε* u. s. w. V. 20]. V. 15 also ist Citat aus 2 Mos. 23, 19, nach den Alexandrinern. Auf Moses ist keine Bedeutung zu legen (so die Väter: sogar dieser [Oecumenius 328: *Εἰ οὖν Μωσῆς, φησίν, ἠγνόει, τίνες ἄξιοι σωτηρίας καὶ τίνες οὐκ ἄξιοι, σχολῇ γοῦν ὑμεῖς γνοίημεν τὰς αἰτίας τῶν γενομένων*]; dieses passte nur dann, wenn vom Unglück desselben die Rede sein sollte), sondern: heisst es ja doch dort: „Wen ich liebe, den liebe ich, und erweise Huld, wem ich sie bestimmt habe.“ Im Original liegt die Bedeutung

mehr in den Verbis: in vollem Maasse erweise ich, wem ich es thue: hier bei Paulus mehr im ὃν ἄν: wem einmal, d. i. unbedingt frei geschieht es. Ὃν ἐλεῶ, — ὃν οἰκτ. bedeutet s. v. a. ὃν θέλω V. 18. Aehnliche Ausdrücke für die Freiheit oder Unwiderruflichkeit einer Handlung 2 Mos. 16, 23. 2 Sam. 15, 20. Joh. 19, 22. Ἐλ. u. οἰκτ. verhalten sich wie Gesinnung und Handlung. Das Erbarmen hat keine besondere Bedeutung, bei den Hebräern ist es der gewöhnliche Ausdruck für thätige Liebe. Fritzsche hält den Begriff des Erbarmens fest, bei welchem ja nicht von Gerechtigkeit die Rede sein könne. Aber das Folgende V. 17 bezeichnet ja auch das Gegentheil, die Ungunst, als etwas Freies.

V. 16. Folgerung daraus, das Vorige von V. 13 wiederholend: also ist die Begünstigung, das Glück der Menschen, Gottes freie Schickung. Ἐστὶν θεοῦ: gehört Gott zu (AG. 1, 7. Hebr. 1, 14). Hier steht es im Doppelsinne: wird von ihm erworben, und: ist von ihm verliehen. Zu suppliren ist ἔλεος, οἰκτιρμός. Daher ist der Ton auf θεοῦ, nicht auf ἐλεοῦντος zu legen: Gottes, wie er Einmal will, gesinnt ist. Θέλειν — τρέχειν: wünschen — streben. Zum τρέχειν vgl. διώκειν V. 30, ausserdem 1 Kor. 9, 24, wo es umgekehrt heisst: τρέχετε ἵνα καταλάβητε (von geistigen Gütern), Gal. 2, 2. 5, 7. Phil. 3, 14. Hebr. 12, 1. Die nichtprädestinatianische Meinung schränkte den Sinn der Stelle ein (die griechischen Väter) durch ein hinzuverstandenes μόνον zu οὐ τοῦ θέλοντος. Auch entstand aus unserem Verse der Ausdruck *concursus*. Aber Alles ist ganz eigentlich gemeint, und eben nur von den äusserlichen Geschicken gesprochen: diese würden ganz frei von Gott geordnet.

V. 17 u. 18 umgekehrt: auch das harte Geschick wird ganz frei von Gott geordnet. Γάρ, entsprechend dem γάρ V. 15, führt einen neuen Gedanken ein, indem jener Satz ausgeführt

wird. Ἡ γραφή: Gott in der Schrift; die gewöhnliche Vertauschung Gottes und der Schrift: Gal. 3, 8. 22. 4, 30. (Fritzsche: in der Schrift wird zu Paulus gesagt, — aber eben doch von Gott). Die Stelle ist aus 2 Mos. 9. 16, freier nach den Alexandrinern. Denn bei diesen heisst es: *ἕνεκεν τούτου διετηρήθης.* „Dafür habe ich dich aufstehen lassen, damit ich an dir meine Macht erweise, und mein Name verkündigt werde auf der ganzen Erde." Der Apostel nimmt auch hier den Pharao, wie V. 15 den Moses, nur als Beispiel und meint eigentlich alle Menschen: „das gesammte Menschenleben sei nur für Gottes Verherrlichung da, für seine Zwecke." *Εἰς αὐτὸ τοῦτο*: nur dafür. *Ἐξεγείρ.* ist dem Paulus eigenthümlich; es bedeutet entweder überhaupt: dasein lassen, entstehen, werden lassen — so Beza, Olshausen, Meyer, Rückert: zu Etwas erheben — [Meyer *Entwickelung des Gedankengehaltes von Röm.* 9 — 11, in *Pelt's theol. Mitarbeiten* 1841. 1: zum Sein erwecken; auch das Hebräische wolle sagen: dass Gott den Pharao als Feind des Volkes Israel in's Sein gerufen habe (?)] oder: zum Könige bestellen — so Theophylakt, Benecke, Tholuck: in der Geschichte auftreten lassen, Flatt — oder: dieses werden, so handeln lassen. Da im Original steht: stehen lassen הֶעֱמִיד, und die Alexandriner *διατηρεῖσθαι* setzen, so wollten auch hier Viele (Grotius, Koppe [*servavi te superstitem, morti te non tradidi*] unser *ἐξεγ.* in der Bedeutung nehmen erhalten, was im Worte nicht liegen kann. *Δύναμις* ist nicht blos Wundermacht (so verstand es Origenes), sondern — da die Stelle ja allgemeinen Sinn haben soll — das Wirken, die Absichten Gottes. Das Gepriesenwerden Gottes (*διαγγ. τὸ ὄν. αὐτοῦ*) hat denselben Sinn, dass Gottes Macht erwiesen werden soll. *Ὄνομα θεοῦ* ist kein gewisser Name Gottes (Paulus dachte an den Namen Jehova), sondern das Wahrnehmbare, Anerkannte Gottes.

V. 18. Folgerung aus V. 17, wie V. 16 aus V. 15. „Also erbarmt er sich, wessen er will, und wen er will, den verstockt er." Das Erste wird aus V. 15 wiederholt, das Zweite ist neu, aus Pharao's Geschichte gefolgert. *Ὃν θέλει* nach freiem Willen. *Σκληρύν.* ist gewiss in der Bedeutung zu nehmen, welche es gewöhnlich hat, und gerade in jener Geschichte von Pharao (vgl. die Alexandriner 2 Mos. 7, 3. 10, 27. 11, 10 mit AG. 19, 9. Hebr. 3, 8 ff. 4, 7, wiewohl in diesen neutestamentlichen Stellen nicht als ein göttliches Wirken und Schaffen, sondern als Erfolg, Zustand von Menschen). Weil es hier im Gegensatze von *ἐλεεῖν* steht, nahmen es Einige (Ernesti, Semler, Nösselt, Wahl, Schulthess [*exeg. Forsch.* 2. 1818. 136], Beck, Bretschneider *Lex.* 1. Aufl., Glöckler) hart behandeln; umgekehrt de Wette *ἐλεεῖν* geistig fördern. Aber 1. jene Bedeutung kann überhaupt nicht in *σκληρύν.* liegen (hart machen 2 Chron. 10, 4; abhärten Hiob 39, 16) und, wie gesagt, im paulinischen Sinne hat ja das Wort entschieden die Bedeutung verhärten. [B. Crusius *bibl. Theol.* 276.] 2. Der Einwurf V. 19 bezieht sich auf diese Bedeutung des *σκληρ.* — Aber im Geiste des Apostels liegt allerdings so Etwas: mehr eine Wirkung Gottes im Lebensgeschicke des Menschen, keine geistig-sittliche Zerstörung. Er gebraucht dieses Wort *σκληρ.* eben aus Pharao's Geschichte, um auszudrücken: an das Unglück wie blind hingeben. Und bei demselben hat er allerdings wohl mehr an die negative Bedeutung gedacht (griechische Väter, Flatt, Tholuck): fallen lassen, nicht helfen. Doch ist dieses unter den angeblichen Prädestinationsstellen des Briefes die härteste.

Aber nach der eigentlichen, strengen Bedeutung des Wortes lässt er den Einwurf machen V. 19 — wie V. 15 —: „Also verwandelt Gott sogar den Sinn der Menschen,

welche er dem Unglücke geweiht hat; — und er kann also denen nicht zürnen, welche sich ihm widersetzen." In ἐρεῖς οὖν μοι spricht derselbe, welcher V. 14 eingeworfen hatte. „Nun sagst du mir wohl gar: was tadelt er mich noch?" Ἔτι wie οὐκέτι 7, 20. 11, 6. Gal. 3. 18, wieder in der logischen Bedeutung: wie kann es noch Statt finden? Μέμφεσθαι nicht blos sprechend tadeln, sondern rügen, auch in der That, durch Zurechnung (Hebr. 13, 8). Gottes Name wird hierbei, wahrscheinlich aus frommer Scheu, nicht genannt. Τίς ἀνθέστηκε; (13, 2) ist alte heilige Formel aus 2 Chron. 20, 6: Wer widersteht ihm? ἕστηκε in der Bedeutung des Präsens. Βούλημα mehr thätiger Wille, als θέλημα. Es ist die Einwirkung zum Verstocken gemeint.

Aber auch auf diesen Einwurf folgt V. 20 f. eine blose Zurückweisung, wieder mit Beziehung auf alttestamentliche Stellen von der unbedingten Macht Gottes gegen die Menschen. Den sittlichen Grund im Einwurfe übergeht Paulus ganz, weil er eben im Verhärten nicht an so Etwas wie Willensstörung gedacht hatte. Vielleicht will Paulus mit dieser Zurückweisung noch insbesondere den Juden das bemerklich machen, dass es sich nicht gehöre, mit einem so unbedingten Glauben an die Macht Gottes zu reflectiren, zu zweifeln. Μενοῦνγε (10, 18. Luk. 11, 28) ist berichtigende Partikel: *enimvero.* Meyer, Fritzsche, de Wette [Nielsen] meinen, es stehe bejahend mit Ironie: ja wohl, freilich. Im Altgriechischen findet es sich nicht zu Anfange von Sätzen, und übrigens ohne γε. „Aber wer bist du denn, o Mensch, der du, dass du mit Gott rechten könntest?" Ἀνταποκρ., vgl. Luk. 14, 6, oft bei den Alexandrinern (Hiob 16, 8. 32, 12): streitend hin- und hersprechen. Σὺ τίς εἶ; (14, 4, Ps. 8, 4. Hebr. 2, 6) hast du ein natürliches Recht? Ἀνθρ. hier mit Bedeutung (2, 1). — Die Ausführung V. 20. 21 ist altprophetisch: Geschöpf — niedrig, — gebrechlich.

Vgl. Jes. 29, 16. 45, 9. Jer. 18, 6. Sir. 36, 13. Weish. 15, 7 f. Solche Stellen sind der Ausdruck unbedingten Abhängigkeitsgefühles und voller Hingabe an Gott. „Mag auch das Gebilde dem Bildner sagen: Warum, (oder: wie doch d. h. mit welchem Rechte) hast du mich so gemacht?" (Grotius: so behandelt? was aber nicht zum Bilde passt).

V. 21. „Hat nicht der Bildner freie Macht über den Stoff, um aus demselben zu bilden ein Gefäss zu edlerem und zu geringerem Gebrauche? Also: Gott hat Macht, die Menschen, wie sie auch seien, zu Glück und zu Unglück zu bestimmen. „Aus demselben Stoffe" bezieht sich wohl nicht auf ihre Gleichheit als Menschen, sondern auf dieselbe Gesinnung, Würdigkeit, welcher das Geschick nicht zu entsprechen brauche. *Φύραμα*: Teig — in anderer Beziehung Brotmasse 1 Kor. 5, 6. Gal. 5, 9 — hier s. v. a. *πηλός*. *Ἐξ. πηλοῦ* uneigentlich gesprochen: Freiheit, Macht zu bilden. Es wird durch den folgenden Satz erklärt. *Τιμὴ* — *ἀτιμία* stehen auch uneigentlich: edler — gemeiner Gebrauch (Achtung — Nichtachtung, Fritzsche). Der Ausdruck *σκεῦος εἰς τιμήν* — *ἀτιμίαν* steht 2 Tim. 2, 20 von Menschen; dort in Beziehung auf das, was sie werden, wozu sie sich bilden sollen.

V. 22 — 29 folgen unter den drei Gedanken des Kapitels (vgl. V. 6), mit denen bewiesen werden soll, dass die göttlichen Verheissungen an das Volk nicht unerfüllt bleiben, die Hauptideen, durch welche zugleich die beiden vorigen Beweise genauer bestimmt, eingeschränkt werden sollen: „Hier finde nicht einmal ein Schein göttlicher Willkühr Statt, — die Juden haben verloren, weil sie unwürdig waren, sie sind lange Zeit hindurch mit Langmuth getragen, und nun ist ein längst gefasster (V. 24) auch verkündigter Beschluss über die Heiden ausgeführt worden. Endlich (V. 27) die Juden sind nicht alle verworfen." De Wette findet eine

Doppelbeziehung: auf die Verherrlichung der Israeliten als des Volkes Gottes (σκεύη ἐλέους V. 23 das jüdische Volk) und die Ausschliessung der ungläubigen Juden V. 24 — 29. — Εἰ δὲ ἤνεγκε hat wieder keinen Nachsatz, wie dieser auch 5, 12 fehlte. Denn weder ist εἰ als Fragpartikel zu fassen (Heumann, Meyer), noch εἰ δέ als Satz für sich zu nehmen: wenn nun aber dieses; so trug er wollend u. s. w., sodass dann der Nachsatz in ἤνεγκε gefunden würde (d. Syrer, Theodoret [der sich nach εἰ δέ einen ziemlich langen Vordersatz hinein denkt: εἰ τοῦτο ποθεῖς μαθεῖν, τίνος ἕνεκα πλειόνων ἁμαρτανόντων τοὺς μὲν κολάζει, τοὺς δὲ ἐκείνων εὐεργετεῖ, u. s. w., ἄκουσον τῶν ἑξῆς θέλων, womit er den Nachsatz beginnt; Storr *Opuscc.* 2, 238.], Nösselt, Paulus vgl. AG. 23, 9). Luther übersetzt ganz frei: „derohalben — hat er mit Langmuth getragen.“ Vielmehr ist der Nachsatz zu suppliren; er liegt im Vorigen, dem Sinne nach in V. 20: Was ist dann zu sagen, gegen Gott zu murren? Vgl. Joh. 6, 62. Tholuck bildet ihn durch das Supplement: τί ἐροῦμεν, τί ἄτοπον; (Joh. 21, 22). Andere finden in der Stelle ein Anakoluthon, sodass V. 23 hätte Nachsatz sein sollen; aber dieser Vers passt nicht dazu. Θέλων — δυνατὸν αὐτοῦ ist als Zwischensatz zu nehmen, also Komma nach εἰ δέ zu setzen; θέλων aber nicht (de Wette, Meyer): weil er wollte, sondern: wiewohl. Daher ist der Satz nicht Parenthese; er giebt vielmehr die Grundlage des ἤνεγκεν ἐν μακρ. Uebersetzt man weil, so müsste es bedeuten: darum habe Gott so lange getragen, um desto entschiedener zu strafen. Aber dieses wäre keine Langmuth und Güte gewesen. Vielmehr: wenn aber Gott sie so lange getragen hat, wiewohl (auch Fritzsche) er die Absicht hatte (entweder fortwährend, oder längst schon) u. s. w. Ὀργή ist, wie immer (s. zu 1, 18), Strafgericht. Der folgende Satz γνωρίσαι — αὐτοῦ bezieht sich ohne Zweifel eben auf dieselben,

die zu bestrafenden Juden. *Τὸ δυνατόν*: Macht, nämlich in der Verwerfung. *Ἤνεγκε*: dennoch ertrug; *φέρ. tolerare* Hebr. 12. 10. 13, 10 — dort von Geschicken, hier von Menschen. *Ἐν πολλῇ μακρ.* 2, 4. „Wenn er also die Juden, reif zum Verderben, dennoch als sein Volk bestehen liess,“ die Verbindung mit demselben unterhielt. Dieses Reifsein liegt in *σκεύη* — *ἀπώλειαν*. *Σκεύη* aus dem Bilde V. 21 (also nicht Werkzeuge — Chrysostomus, Grotius — wie in *σκεῦος ἐκλογῆς* AG. 9, 15, *ὀργῆς* Jes. 13, 5): Hausgeräth, Gegenstand; *ὀργ.* — *ἐλέους*: Strafurtheil — Huld; die Genitt.: dafür bestimmt, bereitet. *Κατηρτισμ.* ohne Bestimmung wodurch, durch wen, ob durch sich oder durch Gott. Wenn diese letztere Deutung eintritt, so ist es zu verstehen wie *προγεγραμμένοι* Jud. 4; und allerdings steht dem *ἀπηρτ. εἰς ἀπώλ.* entgegen *ἃ προητοίμασεν εἰς δόξαν*. Demnach ist es allgemein zu fassen: fertig (Grotius), geeignet dafür (Beck, Tholuck). Die griechischen Väter und die nicht prädestinatianische Auslegung erklärt: welche sich dazu fertig gemacht haben; freilich unpassend für das Bild in *σκεύη*. So steht *κατηρτ.* Luk. 6, 40, *ἐξηρτισμ.* und *ἡτοιμ.* 2 Tim. 2, 21. 3, 17, *τεταγμένος* AG. 13, 48. Die prädestinatianische Erklärung: Einmal dafür bestimmt, die sich wieder bei Koppe [*homines facti ad perniciem summam illam et gravissimam;* doch meint er solle man dieses in populärer Rede Gesprochene nicht zu hart nehmen, *ut hi, ut aeternum aliquando pereant, conditi putentur sed nihil aliud est nisi hoc, certo et inevitabili fato perituri Joh.* 3, 36. Kol. 3, 6.], Rückert, Fritzsche findet, passt abgesehen davon, dass hier nicht vom ewigen Heile die Rede ist, nicht zu den Begriffen von *ὀργή* und *μακροθ.*, welche Sünde und Schuld dieser Menschen voraussetzen.

V. 23 — 26 gehören zusammen, ausführend den Heilsbeschluss für die Heiden, längst gefasst, auch verkündigt.

Die Rede ist etwas abgebrochen, wie in Gemüthsbewegung geschrieben. Zugleich aber soll auch durch den neuen Anfang *καὶ ἵνα* — dieses als ein bestimmter Nebenzweck dargestellt werden. Gewöhnlich wird jenes *ἵνα* entweder zum *κατηρτ. εἰς ἀπώλ.* gezogen (so auch Fritzsche [*etiam ob id, ut*] und die meisten Neueren) oder zu *ἤνεγκε* (Winer [*Gramm.* §. 64], Reiche). Beides giebt keinen klaren Gedanken. Vielmehr ist es mit *θέλων* zu verbinden, sprachlich freilich ungenau, daher auch Tholuck ein Anakoluth findet. Das *ἵνα γν.* geht dann dem *γνωρίσαι* V. 22 ganz parallel. „Ob er gleich jenes beschlossen hatte, und damit umging, zu erweisen.“ Paulus hatte aus dem Sinne von *θέλων* ein Wort wie *ὁρίσας* bei'm *ἵνα* in Gedanken. *Γνωρίσαι* wie V. 22 *ἐνδείξασθαι*, und diesem auch in der Bedeutung entsprechend. *Πλοῦτ. δόξ.* Paulus liebt diese Verstärkung der Begriffe durch *πλοῦτος*. Vgl. 2, 4. 11, 33. Eph. 1, 7. 18. Kol. 1, 27. — *Δόξα*: Macht (6, 4) oder Güte. *Σκ. ἐλ.* ist entgegeng. dem *σκ. ὀργῆς*. — *Ἃ προητ. εἰς δ.* ist entgegeng. dem *κατ. εἰς ἀπώλ.* Demnach ist *δόξα* hier = *σωτηρία*, Gegensatz von *ἀπώλ.* V. 22. *Προετοιμ.* (Matth. 25, 34. Eph. 2, 10): beschliessen, dass sie dazu gelangen sollen. *Πρό* auch hier ohne den kirchlichen Begriff, der in *prae* liegt; es bedeutet nur vorlängst, vgl. oben zu 8, 29 u. Eph. 3, 11 *πρόθεσις τῶν αἰώνων*.

V. 24. Wie dieses nun ausgeführt sei, V. 25 u. 26: auch nach alten Verheissungen. Dieses zur besonderen Demüthigung des Judenthums, welches ja alle Heilsverkündigung der alten Zeit für sich in Anspruch nahm. Alles bezieht sich auf die Heiden; denn von diesen war im Nächstvorhergehenden die Rede. Der folgende Satz *οὐ μόν.* erklärt dieses *οὕς* [= *οἵους*, wie das Relativum auch Steudel fasst, ein Gebrauch, den Kühner *ausführl. Gramm. der griechischen Sprache* Th. 2. § 782, 3 auch aus Profanscri-

benten erwiesen hat], und ἡμᾶς bezieht sich daher auf die Heidenchristen, wie ja im Briefe fortwährender Wechsel ist in der Bezeichnung der Gemeine als Juden und als Heiden. Καλ. entgegengesetzt dem προετομάζειν, Ausführung des Beschlusses, wie 8, 30 καλεῖν und προορίζειν einander gegenüber standen.

V. 25 ist frei citirt aus Hos. 2, 25, bei den Alexandrinern V. 23, ohne Zweifel aus dem Gedächtnisse. In dieser ganzen Stelle, auch Kap. 10 u. 11, werden besonders oft namentlich die Verfasser des alten Testamentes citirt, um die gegen die Juden gerichteten Reden noch bestimmter und fester zu machen; vgl. oben 3, 10.

V. 26 ist wörtlich auch aus Hos. 2, 1, bei den Alexandrinern 1, 10. Dort sind die Israeliten der zehn Stämme gemeint, die bisher von Gott verworfen wieder Gottes Volk sein sollen, hier die Heiden. Die erste Stelle wird auch 1 Petr. 2, 10 auf die Berufung der Heiden angewendet. Die beiden Stellen sind übrigens nicht im Sinne zu trennen, sodass V. 26 auf die Juden ginge und mit V. 27 ff. zusammenhinge. So Theodoret [συνήθως γὰρ ἀπεβλήθητε· ἀλλὰ κἂν πάλιν θελήσητε, λαὸς καὶ ἠγαπημένη κληθήσεσθε. Καὶ γὰρ τὰ ἔθνη, οὐ λαὸς ὄντες, νῦν λαὸς χρηματίζει. Προστέθεικε δὲ τῷ λόγῳ καὶ ἑτέραν μαρτυρίαν. Ἡσαΐας u. s. w.]. Ἐν τῷ Ὡσ. nicht: durch Hosea, sondern Hosea ist hier Name des Buches, eine im jüdischen Stile sehr gebräuchliche Bezeichnung. Καλεῖν ist ganz frei von dem Apostel gebraucht, nach V. 24, und demgemäss in der Bedeutung berufen; im Original heisst es benennen. Λαόν μου ist als Prädikat zu nehmen: als mein Volk. So auch ἠγαπημ.: dass sie die Meine sei. Das Femininum bezieht sich auf das vom Propheten ausgeführte Bild von dem ehelichen Verhältnisse zwischen Gott und Volk.

V. 26. Καὶ ἔσται ganz hebraisirend: das wird sein. „An

demselben Orte, da, wo sie nicht (einmal) mein Volk sein werden, da sollen sie selbst Gottes Kinder heissen." Der Ort ist das heilige Land. Einige nehmen dieses auch hier an (Meyer). Aber wenn Paulus nicht unmittelbar einen idealen Staat verstanden hat, das göttliche Reich, so hat er wenigstens das prophetische Bild auf einen solchen bezogen. In diesen sollen die Heiden mit gleichen Rechten übergehen.

V. 27—29 giebt das Letzte in der Darstellung von V. 6 an: „die Würdigen im Volke gelangen wirklich jetzt schon zum Heile." Alles in der Sprache des Alten Testamentes; V. 27 u. 28 aus Jes. 10, 22 f. nach der alexandrinischen Uebersetzung, welche sehr frei ist. Paulus hat wieder Worte und Sinn der Uebersetzung frei gewendet. Das Original handelt von der Rückkehr des Volkes aus der Zerstreuung; hier ist von der Rettung der Juden zum christlichen Heile die Rede. Vgl. Velthusen *comparatio dicti Es.* 10 — *cum asserto Rom.* 9. 1785, in den *Commentt. theol.* 5, 388. Cölln *Versuch einer Beleuchtung der paulinischen Benutzung alttestamentl. Stellen, angeknüpft an die Stelle Rom.* 8, 27, in *Keil's und Tzschirner's Annal.* 3. 2, 28 ff. [Klausen *Hermeneut.* S. 416 denkt neben der erwähnten Stelle des Jes. noch an Hos. 1, 10.] *Ἡσαΐας δὲ* — dieses im Gegensatze zu dem eben Gesagten von der Beglückung der Heiden V. 26: „Aber dennoch." *Κράζειν* (s. zu 8, 15) hier mehr in der johanneischen Bedeutung (Joh. 1, 15. 7, 28. 37): betheuernd, kräftig, stark aussprechen. *Ὑπὲρ τοῦ Ἰσρ.* nicht blos über, sondern zu Gunsten des Volkes verkündigen: „Wenn auch Israel sein mag, wie der Sand am Meere, so wird der Rest gerettet werden." Im Original hat *κατάλειμμα* (11, 5 *λεῖμμα*, Lachmann liest *ὑπόλειμμα*) die Bedeutung; hier *σωθήσεται*. Daher bezieht sich der Satz *ἐὰν ᾖ* — bei Paulus wohl mehr auf die ganze Menge der Ver-

stossenen im Volke: „So viele auch diese sein mögen: — ein Rest, wenn auch ein kleiner, wird zum Heil gelangen.“

V. 28 bezieht sich im Original auf die Feinde des Volkes: „ein Verderben über sie ist beschlossen, fluthend von Gerechtigkeit (d. i. Strafe) immitten des ganzen Landes.“ Die sehr freie Uebersetzung der Alexandriner, die jedoch nicht dem Sinne des Originals entgegen ist, wendet Paulus für seine Gedanken an: „ein schwerer Beschluss freilich wird ausgeführt werden,“ nämlich über die Juden. Συντελ. καὶ συντέμν. (hier die Partt. in der Bedeutung von συντελεῖ und συντέμνει): ausführen, schnell ausführen, *continuo exsequi.* So auch Jes. 28, 22 bei den Alexandrinern συντελεσμένα und συντετμημένα. Das συντέμνειν und die abgeleiteten Worte haben auch im Altgriechischen die Bedeutung von Kürze, *compendium.* Vgl. συντόμως AG. 24, 4 u. συντέμνειν κακά 2 Makk. 10, 10. So erklären συντέμνειν auch Meyer, Rückert, Fritzsche, de Wette; viele Andere: beschliessen, *decernere.* Λόγος ist drohendes Wort Gottes. Es ist nicht nöthig, andere Erklärungen des Ausdrucks zu suchen, etwa (Beza) Rechnung, sodass der Sinn wäre: kurze, kleine Rechnung machen mit dem Volke, d. h. Wenige nur zum Heile führen. Die griechischen Väter erklären: kurze Lehre geben, nämlich die vom Glauben. Ἐν δικαιοσύνῃ: gerecht handelnd, Fritzsche: Gerechtigkeit verleihend [*integritate paucis, quibus visum fuerit, Israelitis destinata*]. Der folgende Satz ὅτι u. s. w. verstärkt den vorigen durch das ἐπὶ τῆς γῆς. Dieses bedeutet das Allumfassende des göttlichen Beschlusses. „Ueber die Erde hin wird er es thun;“ die Alexandriner setzen: ἐν τῇ οἰκουμένῃ ὅλῃ. Die Worte ἐν δικ. — συντετμ. fehlen in wichtigen Zeugen, daher hat sie Lachmann weggelassen. Aber sie finden sich 1. in der alexandrinischen Uebersetzung, und 2. würde συντέμνων ποιήσει zu kahl und unangemessen stehen.

Für das V. 27 u. 28 Gesagte wird V. 29 eine noch stärkere Rede des Propheten aufgeführt: „Wenige nur, aber doch Einige, werden gerettet werden vom jüdischen Volke," aus Jes. 1, 9, nach den Alexandrinern. *Καί*: und zwar in der Art wird er den Beschluss ausführen. Gleichgültig ist, ob wir *καί* zum *καθὼς προείρ.* nehmen oder zu dem Citat selbst (Fritzsche). *Προείρ.* kann nun bedeuten *vaticinatus est* (Mark. 13, 23); es kann aber auch auf eine frühere Stelle hindeuten sollen: hat früher irgendwo gesagt (2 Kor. 7, 3. Hebr. 10, 16; Eph. 3, 4: *προγράφειν*). Aus dem Synagogengebrauche kam diese Bestimmtheit in die jüdische Art zu citiren; dort wurden ja die prophetischen Schriften nach der Reihenfolge ihres Inhaltes gelesen. *Κύριος Σαβ.* steht noch Jak. 5, 4, bei den Alexandrinern blos im Jesaias und im ersten B. Samuel. Der Name Zebaoth wurde (wie in der Kirche oft) für einen Eigennamen gehalten nach Ps. 59, 6 u. 84, 9 und so aus frommer Scheu in die fremde Sprache aufgenommen. *Σπέρμα* s. v. a. *κατάλειμμα* V. 27: kleiner Stamm, Rest. „So wären wir dem vollen Untergange der Sünde verfallen." Sodom und Gomorrha waren die stehenden Bilder dafür. *Ὡμ.* verstärkt durch *ἐγενήθημεν*. In *ὡς* — *ὁμ.* liegt ein ungenauer Ausdruck, die Verschmelzung zweier Formeln: werden wie, — Jemandem ähnlich sein.

V. 30 — 33: worin diese Würdigkeit bestehe, welche zum Heile führe. Es wird hiermit zugleich der Grund bezeichnet, warum das Ganze des Judenthums nicht zum Heile gelange: es fehle ihm Sinn und Anlage dafür, der Glaube im Gegensatz zur Werkheiligkeit. — Durch diese Schlussstelle verschwindet vollends aller prädestinatianische Schein aus dem Kapitel. Es ist klar, Paulus spricht 1. nicht von einem unbedingten Rathschlusse, sondern von einem solchen, welcher sich nach der Würdigkeit der Menschen richtet, 2. nur von dem Gelangen der Juden und Heiden zum christ-

lichen Heile, nicht von ewiger Seligkeit. Daher Chrysostomus schon mit Recht sagt, dieses sei die Hauptstelle des Kapitels [*hom.* 16, 200: *αὕτη ἡ σαφεστάτη λῦσις. — Ἐπειδὴ μετὰ πολλὰς ἀπορίας καὶ κατασκευὰς καὶ ἀποδείξεις αὐτὴν τέθεικε, — εὐμαθεστέραν τε αὐτὴν λοιπὸν καὶ εὐπαράδεκτον μᾶλλον ἐποίησε. Τοῦτο γὰρ αἴτιον τῆς ἀπωλείας αὐτῶν, φησίν, ὅτι οὐκ ἐκ πίστεως, ἀλλ' ὡς ἐξ ἔργων ἠθέλησαν δικαιωθῆναι*], auch Tholuck, Schrader [S. 270], de Wette. *Τί οὖν ἐροῦμεν;* führt hier das eigene Resultat des Apostels ein: „Wie haben wir also zu denken?" Das Folgende ist also nicht als Frage zu schreiben, wie Viele thaten (Heumann, Flatt [supplirend *πρὸς ταῦτα,* 8, 20], Olshausen, Reiche), sondern es giebt die Antwort auf *τί οὖν ἐροῦμεν*: „Das haben wir zu denken — so ist es." *Ἔθνη* mit Absicht nicht *τὰ ἔθνη* geschrieben (1, 14. 3, 29): „heidnische Menschen (Fritzsche, Meyer), welche nicht nach Gottgefälligkeit streben, haben sie erlangt, freilich aber Gottgefälligkeit durch den Glauben." *Τὰ μὴ διώκοντα δικ.* kann entweder vom gewöhnlichen jüdischen Standpunkte aus gemeint sein, wie auch sonst die Heiden als *ἄνομοι, ἁμαρτωλοί* bezeichnet werden, oder die Formel ist eigentlich genommen, sofern ja die heidnische Tugend nicht fromm und religiös war. Denn *δικαιοσύνη* ist nicht blos Tugend (Fritzsche: *integritas*), sondern wie gewöhnlich: Gottgefälligkeit, *indoles Deo probata. Διώκ. — καταλ.* (1 Kor. 9, 21. Phil. 3, 12 — 14): zum Ziele streben — es erreichen. „Aber eine andere freilich (oder: und zwar 3, 22), als die jüdische." Und, meint er erklärend dazu, eine solche, wie sie gerade für die Heiden passt: vertrauensvoll, im Demuthsgefühle. *Τὴν ἐκ πίστ.* wie 1, 16 f. 3, 21 f., *πίστις* hier in der paulinischen Hauptbedeutung: fromme Gesinnung.

V. 31 wird das jüdische Streben nach Gottgefälligkeit bezeichnet durch das *διώκων νόμον δικαιοσ.*: „nachgehend dem

Gesetze über Gottgefälligkeit, oder: welches gottgefällig macht.“ Διώκ. bedeutet hier: nachgehen, um es zu erfüllen, in sich aufzunehmen. Aber im Nachsatze εἰς νόμον — ἔφθασε ist am Wenigsten eine Hypallage anzunehmen: νόμον δικ. für δικαιοσύνην νόμου (Phil. 3, 9); — so Chrysostomus, Theodoret [τὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ τοῦ νόμου μεταδιώκων διήμαρτε τοῦ σκοποῦ καὶ τῆς δικαιοσύνης οὐκ ἔτυχεν], Calvin, Beza, de Wette, doch nur dem Sinne nach — auch keine andere Bedeutung in νόμος zu finden, etwa Anstalt, wie 3, 27 [S. 113] (Flatt, Rosenmüller, Reiche, Köllner); denn davon ist erst im Folgenden V. 32 die Rede, dass sie nicht haben zum Evangelium gelangen wollen. Auch (Fritzsche) liegt nicht im zweiten Satze der Ton auf διώκ., im ersten auf νόμος; dieses brächte einen Doppelsinn in die Stelle. Vielmehr ist Alles im zweiten Satze wie im ersten zu nehmen, und dieselben Worte werden nur bedeutend wiederholt: „sie haben durchaus nicht erlangt, was sie suchten,“ haben es nicht zu erfüllen vermocht. Φθάνειν nicht vorangehen (Usteri [S. 272], früher Erasmus), sondern: gewiss, wirklich ankommen (2 Kor. 10, 14. Phil. 3, 16). Die Schreibart im zweiten Satze ohne δικαιοσ. (Lachmann) ist sinnlos (de Wette, Meyer, Tholuck).

V. 32. Darum nicht, weil sie ohne die fromme Gesinnung seien. Hier allein behauptet Paulus, auch das Gesetz habe nicht ohne den Glauben, die fromme Gesinnung, erfüllt werden können. Zwar das ist immer seine Meinung, unmöglich sei es, den alten Buchstaben des Gesetzes zu erfüllen; hier aber, es sei unmöglich, den Geist des Gesetzes, den sie nicht kannten, ohne die Frömmigkeit der Gesinnung zu erfüllen. Διατί; nämlich οὐκ ἔφθασε. Ὡς ἐξ ἔργων ist dasselbe mit dem V. 31: διώκειν νόμον δικαιοσ. Das Negative daneben ist als das Bedeutende vorangestellt: weil sie

nicht gottgefällig werden wollten durch die Gesinnung. Zu suppliren ist *δικαιοσύνην διώκουσι*, nicht *νόμον δικ. διώκ.* Daher ist kein Pleonasmus in der Formel *ἐξ ἔργων νόμου.* Zwar wurde dieses *νόμου* oft ausgelassen [Lachmann, Rückert, Fritzsche]; aber de Wette bemerkt richtig, es sei als überflüssig oder störend übergangen worden. Also *οὐκ ἐκ πίστ.*: geistlos, unfromm, hochmüthig, und *ἐξ ἔργ. ν.*: nebenbei sich auf Werke stützend, oder: gerecht sein wollend durch Werke. *Ὡς* ist weder überflüssig, noch verstärkend. Auch liegt wohl nicht der Begriff vermeintlich, fälschlich darin, sondern es bezeichnet jene als solche sich betragend, welche den Werken nachgehen (Phil. 2, 12. Joh. 7, 10). *Γάρ* nach *προσέκοψαν* hat auch oft gefehlt und Lachmann hat es ausgelassen. In keinem Falle darf dann aber *προσέκοψαν* zum vorigen Satze *ὅτι* u. s. w. gezogen werden. Denn dieses *προσέκ.* u. s. w. führt ja den Begriff des *οὐκ ἐκ πίστεως* aus: „Auch dieses, das nicht Glauben, sei prophetisch verkündigt worden.“ Freilich geht Paulus hierbei in einen anderen Begriff vom Glauben über, als er im Vorigen Statt hatte, im *οὐκ ἐκ πίστ.*, zum Glauben des niederen Grades, Glauben an Jesum. Dieser fand sich schon 1, 17 [S. 40], dort auch neben dem höheren (edelfrommer Gesinnung). Aber Paulus denkt beide Begriffe als wesentlich zusammenhängend: die Juden, in ihrer beschränkten, äusseren Gesinnung seien unfähig, sich an Jesum anzuschliessen. „Denn sie haben angestossen an den Stein des Anstosses.“ *Προσκ.* hier vom Unglauben, entweder in der Bedeutung sündigen oder Anstoss nehmen (*moleste ferre* erklärt Fritzsche). *Λίθος προσκόμματος* braucht keine andere Bedeutung zu haben, als die, welche im Verbum liegt, etwa: unglücklich machend; vielmehr: Gegenstand des Anstosses für sie. Christus ist natürlich dieser Stein; — so auch die altgewöhnliche Erklärung.

V. 33. „Demgemäss, wie geschrieben ist.“ Der Sinn des Citats ist: es wird einen solchen Stein geben — und Gläubige und Ungläubige an ihn.“ Es sind hier zwei Stellen zusammengeschlossen und beide nicht streng nach den Alexandrinern wiedergegeben: Jes. 27, 16 (ich lege auf Zion den Grundstein, und wer glaubt, *οὐ μὴ καταισχυνθῇ*, also das Erste und das Letzte an unserer Stelle) und 8, 14 (*λίθ. προσκόμμ.*, hier *πέτρα σκανδάλου*). Der Stein ist im Original in der ersten Stelle der Anfang eines neuen Baues, in der zweiten Gott, an dem die Sünde des Volkes ihr Gericht finden werde. So auch das Anstossen Luk. 2, 34. Wie hier heisst Christus ein solcher Baustein, doch mit Beziehung auf eine andere Stelle, nämlich Ps. 118, 22: Matth. 21, 42 f. Luk. 20, 6. AG. 4, 11—26; 1 Petr. 2, 6—8 werden unsere beiden Stellen und die des Psalms verwebt. — „Ich lege auf Zion einen Stein des Anstosses, ein Felsstück zum Fall.“ Im zweiten Satze wird das Vorige nur zwiefach gesteigert: *πέτρα — σκανδάλου*. Vielleicht schwebte dem Apostel bei dieser Bezeichnung Christi jener jüdische Anstoss am Kreuzestode vor: 1 Kor. 1, 23. Gal. 5, 11. — *Καὶ πᾶς πιστ.* — die neuere Kritik [Lachmann, Tholuck, Reiche] ohne *πᾶς* — kehrt wieder 10, 11 [von wo Reiche das *πᾶς* hereingekommen glaubt]. Aus diesem Gegensatze (wie es mit den Gläubigen werden solle) konnte leicht entnommen werden, was mit den Ungläubigen geschehen würde. Dem *οὐ ἐπαισχ.* entspricht V. 31 *εἰς δικαιοσ. φθάσαι.* Im Original heisst es: wird nicht fliehen. Die Alexandriner lasen (Reiche) oder übersetzten (Meyer) יֵבִישׁ statt יָחִישׁ. Glauben ist dort vertrauen.

Kap. 10. Die Gedanken des neunten Kapitels, besonders im Hauptheile V. 22 ff., werden nun Kapp. 10 und 11 weiter ausgeführt. Zuerst Kap. 10: die Schuld der Juden bei ihrer theilweisen, gegenwärtigen Verstockung, Kap. 11:

die Huld Gottes, welche dem Volke bleibe, diese aber für die Zukunft dargestellt: dereinst gelangt das Ganze zum Heile. Die Schilderung des Unglaubens durch geistlose Gesetzlichkeit Kap. 10 ist ganz aus Stellen des alten Testaments zusammengestellt. — Wieder beginnt die Rede mit der Zusicherung seiner treuen Gesinnung zum Volke V. 1. *Εὐδοκία* (*εὐδοκεῖν* 2 Kor. 5, 8), dem klassischen Sprachgebrauche fremd, = Wunsch (Luther, Chrysostomus: *ἐπιθυμία*, Theodoret). Wohlwollen, wie Fritzsche erklärt: *propensa voluntas*, würde nicht zu *σωτηρία* passen, welches ja doch nicht von Menschen geschafft werden konnte. Jene Wortbedeutung wird von Meyer und Fritzsche geleugnet; aber da *εὐδοκεῖν* bedeutet *libenter velle* [1 Thess. 2, 8], kann es ja eben so gut vom Zukünftigen als vom Gegenwärtigen gebraucht werden. *Μέν* hat seinen Gegensatz im Sinne des Ganzen: freilich zwar — aber sie sind darum gekommen, *Ἐστίν* hat die rec., die neuere Kritik hat es ausgelassen. Statt *ὑπὲρ τοῦ Ἰσρ.* (9, 27) schreibt die neuere Kritik [Lachmann] *ὑπὲρ αὐτῶν*. *Εἰς*: gerichtet auf; *σωτ.* entgegengesetzt der *ἀπώλεια* 9, 22. Bei den Juden hiess das messianische Heil so, in den apostolischen Schriften im weiteren Sinne wie hier das Gelangen zum Evangelium: 8, 24 vgl. unten V. 10. 11, 26. AG. 13, 26. 28, 28.

V. 2. Freundlich mildernd, was V. 3 über die jüdische Schuld gesagt werden sollte. Ganz wie 9, 31: „Ein irrender, befangener Eifer für die Sache Gottes finde sich bei ihnen." *Μαρτυρῶ* hier nicht: ich lobe (Koppe), sondern: bezeuge. *Ζῆλος θεοῦ* (anders 2 Kor. 11, 2: gottgefälligen Eifer): Eifer für Gott, wie Joh. 2, 17 *ζῆλος οἴκου θεοῦ*. Und wie es hier besonders in Bezug auf das Gesetz gemeint ist, so wechselt AG. 22, 3 *ζηλώτης θεοῦ* ab mit *ζηλώτης νόμου* 21, 20: Eifer dafür, das Gesetz Gottes zu

erfüllen. *Οὐ κατ' ἐπίγν.* (vgl. *κατὰ γνῶσιν* 1 Petr. 3, 7, *κατ' ἄγνοιαν* AG. 3, 17) nicht blos: nicht verständig, sondern: ohne Einsicht, Erkenntniss, nämlich wiefern noch oder wie lange das Gesetz habe gelten sollen.

V. 3 wie 9, 31 u. Phil. 3, 9, doch hier weniger entschuldigend. Es wird die Schuld der Juden hier zuletzt in Selbstgefälligkeit und Stolz über ihr Thun gesetzt. Die Werkheiligkeit, die des Judenthums und jede sonst, geht eben sowohl aus Hochmuth hervor, als sie solchen hervorbringt. „Denn indem sie die wahre Gottgefälligkeit nicht kennen und die ihre festhalten, haben sie sich nicht der wahren Gottgefälligkeit unterworfen, sie nicht angenommen." *Ἀγνοοῦντες* bezieht sich auf das vorangehende *ἐπίγνωσιν;* daher das *γάρ.* Also ist *ἀγνοεῖν* auch hier nicht (Reiche, de Wette, vgl. 2, 4): absichtlich, willkührlich nicht kennen, verkennen, sondern noch ein milderndes Wort, dessen Bedeutung freilich durch den folgenden Satz aufgehoben wird; es bezeichnet Unwissenheit durch sittliche Untüchtigkeit. *Δικαιοσ. ϑ.* im engeren Sinne als 1, 17; hier die gottgefällige Gesinnung, der wahrhaft sittliche Zustand. „Nicht wissend, worin dieser besteht, nämlich im Glauben." *Ἰδία δικ.* vgl. Phil. a. a. O. *ἐμὴ δικαιοσύνη.* Aber nicht blos die ihnen so erscheinende, was sie dafür hielten, sondern welche sie sich selbst verschaffen könnten oder würden, nämlich durch vermeintliches, vollständiges und genaues Erfüllen des Gesetzes. Beza denkt unter *ἰδία* die jüdische Gerechtigkeit, mit Ausschluss der Heiden. [So auch Wetstein: *qua se solos exclusis aliis gentibus servari debere putabant*; das Richtige schon bei Theophylakt: *ἡ ἐξ ἔργων ἰδίων καὶ πόνων κατορϑουμένη.*] *Δικ.* bei *ἰδία* ist oft weggelassen worden (Lachmann); aber die Wiederholung dieses Wortes hat hier wie 9, 31 Bedeutung (Fritzsche). *Στῆσαι* wie 3, 31 u. Hebr. 10, 9: festhalten oder feststellen. *Τῇ — ὑπετάγ.:* hier hat

δικ.. eine mehr objektive Bedeutung als im ersten Satze: Anstalt dafür oder bekannt gemachte Gottgefälligkeit. Aber es ist nicht mit Flatt im ersten Satze als göttliches Attribut aufzufassen: Güte oder Heiligkeit. „Sie glaubten nicht an die Sache, weil sie den Geist und die Idee derselben nicht kannten oder begriffen.“ *Ὑποτ.* s. v. a. *ὑπακούειν* 1, 5: gläubig aufnehmen; *οὐχ ὑπετάγ.*: haben sich nicht unterworfen.

V. 4—10 spricht über die *δικ. θεοῦ*, „die Nothwendigkeit des Glaubens, als Princips, Geistes der neuen Zeit.“ Schlagend wird gegen die Juden bemerkt, sie sei sogar von Moses verkündigt worden. Wie im Vorigen 9, 32 f. ist auch hier der Glaube mehr der in der niederen Potenz: Glaube an die Person Christi, nicht die fromme Gesinnung. Knapp *diatr. in Rom.* 10, 4 — 11. Hal. 1806, in den *scriptt. var. argum.* ed. 2. 2, 559. [Stäudlin *Beiträge zur Geschichte der Philos. und Religion* 2, 262.]

V. 4. Allgemeiner Satz: die neue christliche Zeit fordert und hat etwas Anderes als die vergangene. *Τέλος — Χριστός*: Christus hat dem Gesetze ein Ende gemacht, oder in ihm ist es zu Ende. So die meisten Neueren: Rückert, Fritzsche, de Wette, Meyer, auch Olshausen. Erasmus, Calvin, [Balduin bei Nielsen 171] und die älteren Dogmatiker fanden auch hier die *obedientia activa* und übersetzten: hat erfüllt. Hiergegen ist schon das Wort *τέλος*, welches weder Erfüllung, noch den Erfüllenden bedeuten kann. Auch ist *τέλος* nicht wie 1 Tim. 1, 5 Endzweck, Ziel = *σκοπός*, wie die griechischen Väter [Chrysostomus: *καὶ γὰρ τέλος ἰατρικῆς ὑγεία· ὥσπερ οὖν ὁ δυνάμενος ὑγιῆ ποιεῖν, κἂν μὴ τὴν ἰατρικὴν ἔχει, τὸ πᾶν ἔχει, ὁ δὲ μὴ εἰδὼς θεραπεύειν, κἂν μετιέναι δοκῇ τὴν τέχνην, τοῦ παντός ἐξέπεσεν· οὕτω καὶ ἐπὶ τοῦ νόμου καὶ τῆς πίστεως· ὁ μὲν ταύτην ἔχων καὶ τὸ ἐκείνου τέλος ἔχει, ὁ δὲ ταύτης ἔξω ὢν ἀμφοτέρων ἐστὶν ἀλλότριος.*], Gro-

tius, Glöckler (vgl. Gal. 3, 24), Tholuck meinten. Aber der Gedanke ist, so gewendet, unpassend für den Zusammenhang; auch bedeutet *τέλος* nur einen im Leben durch Handlungen zu erreichenden Endzweck. Im Folgenden liegt der Ton auf *τῷ πιστ.*: „sodass nunmehr die Glaubenden Gott gefallen sollen," also die Gesinnung, nicht mehr die Erfüllung des Gesetzesbuchstabens Geltung hat. Dieses steht natürlich nicht im Widerspruche mit Matth. 5, 17. [S. zu d. Stelle im *Commentar* S. 100.] Der sittliche Inhalt des Gesetzes ist geblieben im Evangelium, aber seine Form und die Herrschaft von dieser, von der Gesetzesform, hat aufgehört.

V. 5 u. 6—10 folgt die Ausführung, dass Moses schon auf das neue Princip hingewiesen habe: 1. er habe allerdings zunächst und für seine Sache von der Gerechtigkeit durch Werke des Gesetzes gesprochen; aber 2. daneben und für die Zukunft vom Glauben und seiner Seligkeit. In *γράφει* V. 5 und *λέγει* V. 6 liegt kein Gegensatz, als sollte durch das Zweite der geistigere, edlere Charakter des Anderen, der Glaubensforderung, ausgesprochen werden. Auch sonst (4, 3) ist kein Unterschied zwischen *λέγει* und *γράφει* in den Citaten. *Γράφει* wie Joh. 1, 46: *describit,* stellt dar. Der *δικαιοσ.* entspricht *ζῆν* wie 1, 17: „durch Thun nach dem Gesetze wird der Mensch beglückt." 3 Mos. 18, 5 vgl. Ezech. 20, 21. Neh. 9, 29. (Gal. 3, 12). *Αὐτά* bezieht sich auf die Gebote des Gesetzes: *προστάγματα* [diese gehen in der Stelle des Levit. voraus], *τὰ τοῦ νόμου. Ἐν αὐτοῖς*: mit ihnen oder durch sie. Statt *αὐτοῖς* wird auch das sehr beglaubigte *αὐτῇ* gelesen (Lachmann), dabei auch oft *αὐτά* (wiewohl nicht von Lachmann) ausgelassen. Dann würde es kein Citat sein, sondern Beisatz zum ersten Satze: „denn wer handelt nach dem Gesetze, wird beglückt sein durch seine Rechtschaffenheit." Aber Paulus will hier Citate geben.

Aber nun wird von V. 6 — 10 die Stelle 5 Mos. 30, 12 — 14 auf den Vorzug des Glaubens angewendet, von welchem auch Moses gesprochen habe; der Glaube nämlich sei viel leichter, edler, geistiger. Die Stelle ist nicht ganz nach den Alexandrinern citirt; nur im Sinne bedeutend anders, als im Original. Dort ist der Gedanke: der Inhalt des mosaischen Gesetzes sei der menschlichen Einsicht ganz nahe, verwandt; es sei weder im Himmel noch im Schattenreiche zu suchen (Bilder des Entlegensten: Amos 9, 2 ff. Hiob 11, 9. Ps. 139, 9); sondern jener Inhalt liege in ihren Seelen. Hier ist der Gedanke (vgl. V. 9): der Glaube zweifle nicht, dass Einer, nämlich Christus, vom Himmel gekommen sei und zurückgekehrt aus dem Tode. Der Christ glaube also an die Person Christi und an die ihn beglaubigenden Thatsachen. Im Wesentlichen ist dieses die Auslegung aller bedeutenden Exegeten, alter und neuer. Fritzsche: „der Glaube will nicht Thun, sondern Ueberzeugung." Aber das Thun würde nicht so ausgedrückt worden sein: zum Himmel hinauf-, zum Schattenreiche hinabfahren, um Christum herbeizuführen. Knapp: „Glaube sei Liebe Gottes," ein Gedanke, den er desshalb fand, weil in der mosaischen Stelle namentlich vom Gesetze der Gottesliebe die Rede ist. — Die Abweichung des Citats vom Original im Sinne ist freilich so gross, dass Viele, die Väter, Luther, Beza, Flatt, Tholuck [„die mosaischen Worte seien nur Substrat für Paulus eigene Gedanken"] und Rückert annahmen, der Apostel habe gar nicht citiren wollen, sondern blos Formeln des alten Testaments und eben jener mosaischen Stelle für seine Gedanken zusammengestellt. Aber diess ist ganz gegen die Absicht der ganzen paulinischen Stelle, wo ja wirklich das alte Testament erwähnt wird, und gewiss würde der Apostel sonst seine eigene Sprache geredet haben. Doch ist dieses Citat auch nicht rein willkührlich, sondern Paulus hält sich

an den allgemeinen Sinn der mosaischen Stelle nach der Deutung, welche auch Viele ihr wirklich geben: das Gesetz brauche nicht erst gegeben zu werden; er legt also den Gedanken hinein: der Glaube fordere nicht erst eine göttliche Anstalt, sondern halte sich an die gegebene — die christliche. — Ἡ ἐκ πίστ. δικ. Personification: der Mensch in dem Zustande, durch Glauben gottgefällig werden zu wollen; οὕτω λέγει: spricht dieses als das Rechte aus. Das Folgende mit V. 7 (vgl. V. 9) hat also den Sinn: Er zweifle nicht am Herabkommen und Hinabsteigen Christi. Entweder redet der Schriftsteller Andere an oder sich selbst; im letzteren Falle hat das οὕτω λέγ. den Sinn: hat diese Gesinnung. Εἰπεῖν ἐν τῇ καρδ. s. v. a. meinen. Τίς hier anders als 11, 34, wo diese Frage das Unmögliche von so Etwas bedeuten soll, nämlich als Wunsch: möchte es doch geschehen! Τοῦτ' ἔστι zwei Mal, führt die Deutung des Citats ein: das will sagen. Vgl. ähnliche Formeln 1 Kor. 10, 4. Gal. 4, 24. Eph. 4, 9. Es bezieht sich hier auf ἀναβαίνειν und καταβαίνειν. Statt der Futura, welche das Citat hat [λήψεται — λάβῃ], werden hier Infinitive gebraucht; also: wer wird uns Christum herabführen? Viele (auch Rückert und Knapp) beziehen das τοῦτ' ἔστιν auf εἶπεν. Dann müsste ἀναβ. und καταβ. so viel bedeuten als fordern, dass er käme; und dieses wäre denn doch zu uneigentlich gesprochen.

Dann V. 7: „Wer wird in das Schattenreich hinabsteigen? (ἄβυσσος steht auch so Luk. 8, 31. Apok. 9, 1. 11, 7 u. and.) Das will sagen: Wer wird Christum von den Todten heraufführen?" Ἐκ νεκρ. ἀνάγ. Hebr. 13, 20, althebräische Formel (Ps. 30, 4). Also: der Glaube sieht diese Thatsachen als wirkliche, entschiedene an; er wünscht nicht erst, dass sie geschehen möchten. Die Uebersetzung εἰς τὴν ἄβυσσον statt πέραν τῆς θαλάσσης, wie die Alexandriner nach dem Original haben, findet sich auch in einer Anwendung

jener mosaischen Stelle bei Sir. 24, 29. Es liegt ihr daher sicher eine gangbare Ansicht, Deutung der Stelle im Judenthum zu Grunde. Gewiss auch hat es Uebersetzung sein sollen, nicht ist blos ein Bild des Entlegensten mit dem anderen vertauscht worden, wie die gewöhnliche Annahme ist. Und diese Uebersetzung ist wohl die richtige. Es ist in der mosaischen Stelle die Anwendung eines anderen Bildes vom Schattenreiche sichtbar, des ägyptisch-griechischen, nicht als Unterwelt, sondern als jenseits des Meeres gelegenen Reiches: Hom. *Iliad.* 8. 478 f. νείατα πείρατα γαίης καὶ πόντοιο (V. 481: βαθὺς τάρταρος ἀμφίς), vielleicht auch Ps. 139, 9. So Lowth [Michaelis im *epimetron* zu Lowth's *poes. sacr.*] und Ammon.

V. 8. Ἀλλὰ τί λέγει; sc. ἡ ἐκ πίστ. δικ. Das Positive neben dem Negativen: Was setzt diese Gesinnung an die Stelle des Zweifels? „Das Wort ist dir nahe, in dem Munde und in dem Herzen. Das ist das Wort des Glaubens, welches wir verkündigen.“ Die Sätze ἐγγύς u. s. w. und ἐν τῷ στόματι u. s. w. haben im Original gleichen Sinn, hier vielleicht einen verschiedenen: Das Wort ist dir nahe gebracht, gelegt worden — es soll sein im Mund und Gemüth. Ῥῆμα τῆς πίστ. erklärt Fritzsche Wort, Vorschrift vom Glauben, aber es ist vielmehr nach dem Zusammenhange: Wort für den Glauben, wie 1 Tim. 4, 6 λόγος τῆς πίστεως, Gal. 3, 2 ἀκοὴ τῆς πίστεως, eben die Verkündigung von jener Thatsache, dass sie wirklich geschehen sei.

V. 9 u. 10. Rechtfertigung der Anwendung dieser mosaischen Stelle: es passe genau auf dieselbe, was sich in ihrem Glaubenszustande finde, ein Herabgekommen- und Hinuntergegangensein, sodass es nicht erst zu geschehen brauche V. 9 (geht also auf V. 6 f.), und im Glauben ein Bekennen davon V. 10 (geht auf V. 8). Und so geordnet ist nicht mit Griesbach und Knapp V. 10

in Parenthese zu nehmen. — Ὅτι beginnt ohne Zweifel einen neuen Satz, und ist daher nicht mit ῥῆμα πίστεως zu verbinden. „Das bringt ja das Heil (macht die christliche Gesinnung aus), zu glauben und zu bekennen, dass Jesus der Herr sei und dass ihn Gott von den Todten erweckt habe.“ Paulus schliesst sich an die anredende Form der mosaischen Stelle an. Σώζεσθαι vom christlichen Heile das eigentliche Wort, wie ζῆν V. 5 vom Segen des Gesetzes. Ὁμολ. und πιστ. stehen in ganz gleichem Sinne; nur des hebr. Parallelismus wegen wird die Rede in zwei Sätze vertheilt. Κύρ. ist hier als Prädikat zu Ἰησοῦν zu nehmen: ihn als Herrn (1 Kor. 12, 3). Es hat hier dem Zusammenhange nach — entsprechend dem Herabgekommensein vom Himmel — höhere Bedeutung: von himmlischer Art oder Würde. So ausser der angeführten Stelle: 2 Kor. 4, 5. Phil. 2, 11. Im zweiten Satze liegt der Ton nicht auf ὁ θεός, sondern auf ἤγειρεν ἐκ νεκρ.: an die Auferstehung Jesu glauben.

V. 10. Beides ist immer beisammen, Glaube und Bekenntniss. Καρδία wird durch πιστεύειν, στόμα durch ὁμολογεῖν erklärt. Δικ. und σωτηρ. stehen auch nur parallel einander gegenüber: Gottgefälligkeit — Heil. Demnach ist der Gedanke von V. 5—10: Die Juden sehen in ihrer Geistesbeschränkung nicht, dass Moses neben den Gesetzeswerken, und zwar geflissentlicher als von diesen, von der Gottgefälligkeit durch den Glauben gesprochen hat.

V. 11 bis zu Ende folgen andere Stellen der Schrift, welche vom Glauben sprächen, und aus welchen daher das Judenthum besser unterrichtet sein sollte, darüber nämlich, dass der Glaube dereinst unter Allen zu herrschen bestimmt sei V. 11—13, dass er allen Menschen verkündigt werden solle V. 14 u. 15, dass die Unwürdigen ihn nicht aufnehmen würden V. 16 — 18, dagegen aber (V. 19 — 21) Fremde

und Heiden. — Also wird mit freierem Geiste von Paulus im alten Testamente der Glaube nachgewiesen V. 5—10 dem Begriffe nach, V. 11 ff. nach seiner Geschichte unter den Menschen.

V. 11 wiederholt das Citat aus Jes. 28, 16, welches sich schon 9, 33 fand. Hier legt Paulus in πᾶς die Bedeutung: „Jeder," also ohne Unterschied, sonst: alle Glaubenden gelangen zum Heile. Im Original und den Alexandrinern steht zwar πᾶς nicht, aber es lag allerdings dort im Sinne.

V. 12. Οὐ — διαστολή schon 3, 23 [S. 102], dort für den Sinn: es ist eine Schuld bei Allen, hier: ein Mittler zum Heile: „Christus und zwar durch Glauben, fromme Hingabe des Lebens an Gott." Κύριος also ist hier wohl (so auch die meisten Alten und Neuesten) von Christus zu verstehen, sonst würde, wie 3, 19, θεός stehen; auch ist hier vom Urheber der Heiligung vielmehr die Rede. Anders nur Theodoret [πλοῦτον τοῦ Θεοῦ προσηγόρευσε τῶν ἀνθρώπων τὴν σωτηρίαν, Koppe, Ammon], Grotius, Reiche. Κύριος πάντων heisst Christus auch AG. 10, 36. Doch dort ist πάντων wohl Neutrum [anders de Wette], und κύριος bezieht sich, wie hier V. 9 mehr auf Herrlichkeit, nicht die Erlösungsthätigkeit. Ὁ αὐτὸς κύριος ist zusammenzunehmen, nicht κύριος Prädikat zu ὁ αὐτός (de Wette, Fritzsche). — Im folgenden Satze liegt die Bedeutung in ἐπικαλούμενοι. Dieses bedeutet s. v. a. πιστεύοντες (das subjektive Mittel des Heiles). Vgl. ἐπικαλ. 1 Kor. 1, 2. AG. 7, 59. 9, 14. 21. 22, 16. Hier ist der Ausdruck nur aus der folgenden Stelle im Joel angenommen worden. Πλουτ. εἰς: reichlich geben, Eph. 1, 7. 2, 4. 3, 8.

V. 13. Die Stelle Joel 3, 5 [bei den Alexandrinern, nach denen citirt ist, 2, 32] wird als bestätigend die Bestimmung des Glaubens, zu herrschen, beigesetzt, ohne Formel des Citirens, wie V. 18. 9, 7. Auch bei'm Propheten ist

der Sinn: im neuen Staate sollen nur Gläubige, Fromme — wenn auch Menschen aller Art — beglückt werden. Viele (Flatt, Rückert, de Wette) nehmen es nicht als Citat; aber dann würde es überflüssig stehen, und das ganze Kapitel ist ja aus Citaten zusammengesetzt. „Jeder, wer ihn nur anrufen wird, soll zum Heile gelangen."

V. 14 u. 15: „Deswegen soll auch Allen ohne Unterschied der Glaube verkündigt werden nach der Schrift." Grotius meinte, die beiden Verse seien ein jüdischer Einwurf (Reiche fand noch unschicklicher V. 16 einen solchen in Bezug auf V. 14 f.). Aber die Juden hätten unmöglich von sich sagen können, es sei ihnen ja nicht verkündigt worden. „Wie werden sie anrufen, — wie glauben, — wie hören, — wie verkündigen?" Rednerische Steigerung, in welcher die Verkündigung (*κηρύσσειν*) das Aeusserste, die Spitze ist. Gleichgültig ist es, ob wir das Subjekt aus dem vorigen *πᾶς* hinzuverstehen, oder die Verba impersonal nehmen. Lachmann schreibt vier Conjunktive [*ἐπικαλέσωνται, πιστεύσωσιν, ἀκούσωσιν, κηρύξωσιν*], welche dann durch sollen, können übersetzt werden müssen. Doch ist (Fritzsche) neben dem *πῶς* der Indic. Fut. gewöhnlicher. *Εἰς ὃν οὐκ ἐπίστ.*: hier wird *πιστ.* von *ἐπικαλ.* unterschieden; Es bedeutet also nur das Aeusserliche: hinzutreten zur christlichen Sache. In *οὗ οὐκ ἤκ.* ist *οὗ* als Neutrum zu nehmen, wenn auch *εἰς ὃν*, das Mascul., vorhergeht: wovon sie nichts (nicht: den sie nicht) gehört haben.

V. 15 wird in *κηρύξουσι* das Subjekt geändert. Hier also sicher impersonal: „wie mag man verkündigen, ohne gesendet zu sein?" *Ἀποσταλ.* nämlich von Gott, vgl. V. 17. Das mit *καθὼς γέγρ.* eingeführte Citat wird die Hauptsache für V. 14 u. 15: „So wird ja also eine solche allgemeine, beseligende Verkündigung verheissen." Die Stelle ist aus Jes. 52, 7, nicht streng nach den Alexandrinern, wie dieser Text

jetzt besteht. [Er heisst: ὡς ὡραῖοι ἐπὶ τῶν ὄρεων οἱ πόδες εὐαγγελιζομένου; ed. Aldina: εὐαγγελιζομένων; in der Leipz. Ausg. 1697: ὡς ὥρα ἐπὶ τῶν ὄρεων, ὡς πόδες εὐαγγελιζομένου ἀκοὴν εἰρήνης]. Dasselbe fast liest man Nah. 2, 1 [LXX 1, 15]. Das εὐαγγελίζεσθαι bezieht sich in der prophetischen Sprache, vornehmlich aber Jes. 40 ff., immer auf die Rückkehr des Volkes aus dem Exil. Die Juden gaben diesen Stellen die Deutung auf die Erscheinung des Messias, und so wurde das εὐαγγέλιον der Hauptbegriff der urchristlichen Zeit. [*Commentar über Matthäus* S. 2.] Die Worte εἰρήνην bis εὐαγγελ. haben oft gefehlt und Lachmann hat sie ausgelassen. Im Original und bei den Alexandrinern findet sich Beides: εἰρήνην und ἀγαθά, ein Negatives und Positives. Τά vor ἀγαθά hat Lachmann ausgelassen (Hebr. 9, 11 u. 10, 1 τὰ ἀγαθά). Ὡρ. οἱ πόδες: lieblich, erfreulich die Daherkommenden; οἱ πόδες wie AG. 5, 9. Den Hauptbegriff der Stelle, die Allgemeinheit der Verkündigung, versteht Paulus hinzu aus dem Ganzen seiner Rede.

V. 16—21. Auch der Unglaube an das Evangelium im Judenthum und seine Folgen seien mannichfach geweissagt worden. Vgl. 9, 33. Im πάντες verändert sich nicht das Subjekt aus dem Vorigen — Fritzsche u. A. verstehen daher V. 16 — 18 von den Heiden [Nielsen vorzugsweise unter πάντες die Masse der Juden] — sondern jene Alle waren ja auch im Vorigen die Gesammtheit, Juden sowohl wie Heiden. Ἀλλ' — εὐαγγ. bezeichnet den Sinn aller folgenden Citate bis V. 19. Οὐ πάντες, nämlich denen verkündigt worden. Ὑπακ. τῷ εὐ. (1, 5) 2 Thess. 1, 8, vgl. V. 3: ὑποτάσσεσθαι. „Denn auch dieses ist ja verkündigt worden.“ Nämlich Jes. 53, 1, auch Joh. 12, 38 citirt. Im Original ist der Sinn der Fragen mit τίς unbedingt verneinend, hier blos einschränkend: Wenige nur; vgl. 2 Kor. 1, 16. Ἀκοή das Vernommene: 1 Thess. 2, 13. Hebr. 4, 2.

Der Sinn von V. 17 liegt im zweiten Satze; der Vers verstärkt den vorigen, den Begriff des Nichtglaubens, ist daher nicht als Parenthese zu schreiben (Griesbach). „Das Glauben wird aber durch Gott nahe gebracht.“ Ἄρα, wie ἄρα οὖν 9. 16 u. 18, führt einen Schluss ein: Folglich aus der Verkündigung (anders ἀκοή als V. 16, hier wie Gal. 2, 2) der Glaube; diese aber geschieht διὰ ῥήματος θεοῦ. Ῥῆμα θεοῦ ist nicht (de Wette, Tholuck, Olshausen) das geredete Gotteswort, sondern das Wort an die Propheten = ἀποστέλλεσθαι V. 15. So unter Anderen Schott, Fritzsche, Glöckler, Meyer. Hier wie oft findet die bedeutende Verschiedenheit Statt, dass sich für θεοῦ auch Χριστοῦ (Lachmann) oder θεοῦ Χριστοῦ, oder keines von beiden (Reiche) findet. Das Letzte wäre zu kahl, aber Χριστοῦ könnte wohl das Ursprüngliche sein.

V. 18. Ἀλλὰ λέγω steht hier und im folgenden Verse in verschiedener Bedeutung. V. 18 führt es Etwas ein, was er nicht meine (wie λέγω οὖν 11, 1. 21): Sage ich denn? Kann ich denn sagen? V. 19 dagegen, was er wirklich annimmt: Vielmehr sage ich. Demnach ist ἀλλὰ λέγω V. 18 Frage, V. 19 nicht. Er kann nicht sagen, dass die Juden gar nichts vernommen hätten von der Verkündigung, wohl aber sagt er, sie seien thöricht. Gewöhnlich wird ἀλλὰ λέγω zweimal als Frage genommen, aber es wäre dann die Wiederholung in derselben Form unangemessen; eher würde V. 19 ἢ λέγω stehen. Μὴ οὐκ steht anders, bejahend, 1 Kor. 9, 4. Aus dieser Frage besonders, welche für die Juden unpassend schien, nahmen schon die griechischen Väter an, die Heiden seien gemeint. Aber es braucht nicht scharfe, ironische Frage zu sein; vielmehr konnten (de Wette) ja gerade die Juden, mit denen Paulus es zu thun hatte, die unter den Heiden, sich wirklich so entschuldigen. Paulus antwortet: Gewiss nicht; denn die ganze Welt hat

diese Verkündigung vernommen. *Μενοῦνγε* verbessernd: nun doch, gewiss, oben 9, 20 [S. 281]. Es folgt die Stelle Ps. 19, 5, nach den Alexandrinern citirt, aber freilich anders angewendet von Paulus, auf die Verkündigung des Evangelium, nicht auf die Sprache der Wunder Gottes in der Natur. Auch Justin *dial. c. Tr.* 42 bezieht jene Stelle auf die Allgemeinheit der apostolischen Predigt. Indessen — da es doch gewiss Citat sein soll — hat der Apostel wohl nicht die Anführung so willkührlich gemacht, dass gar kein Berührungspunkt Statt fände zwischen der alttestamentlichen Stelle und dem apostolischen Gedanken. Entweder deutet er auch hier auf das Analoge hin der Vernunftreligion und Erkenntniss und des Evangelium — ganz im Geiste des Briefes — also in dem Sinne: wie die Natur, so die christliche Offenbarung tönt über alle Welt hin, oder er allegorisirt jene Stelle, sodass er das Evangelium eine Himmels- (Fritzsche) oder Weltstimme (Tholuck) nennt. *Φθόγγος* — das Original hat Messschnur oder Saite, — durch *ῥήματα*, das Bestimmtere und Edlere, gehoben. *Πᾶσα ἡ γῆ* wird verstärkt durch *πέρατα τῆς οἰκουμένης*. *Αὐτῶν* — das Original hat Himmel — bezog Paulus wohl auf die Verkündiger.

V. 19 ist also Gegensatz zum *ἀλλὰ λέγω* V. 18. „Vielmehr sage ich: sind sie nicht ohne Einsicht?“ *Οὐ γνῶναι* ohne bestimmtes Objekt: nicht einsehen, s. v. a. *ἀγνοεῖν* V. 3. Doch hier ist, wie das Folgende zeigt, dieses Nichtwissen, dieser Mangel an Einsicht in anderer Beziehung gemeint: nicht erkennen, dass die Strafe des Unglaubens bestehen müsse in der Begnadigung der Heiden an der Stelle der Juden. Daher, wenn zum *οὐκ ἔγνω* Etwas supplirt werden soll (aber es ist nicht nöthig; wie gesagt, *οὐ γνῶναι* kann bedeuten *ἀγνοεῖν*), so ist es besser, mit den griechischen Vätern hinzuzuverstehen: die göttlichen Rathschlüsse,

als (Flatt, Rückert, Tholuck, [auch de Wette „das die Zulassung der Heiden fordernde Evangelium"] Olshausen) τὸ εὐαγγέλιον, oder (Meyer, Fritzsche den vorigen Vers auf die Heiden beziehend) ὅτι εἰς πᾶσαν u. s. w. Die neuere Kritik liest die Worte so gestellt: μὴ Ἰσρ. οὐκ ἔγνω; vormals war hergebracht: μὴ οὐκ ἔγνω Ἰσρ. Nur nach dieser Weise zu lesen könnte Reiche's Erklärung Statt haben: erkennt Gott Israel etwa nicht an? Und auch dann (Fritzsche) müsste es heissen τὸν Ἰσρ. [Ueberdiess bemerkt Steudel, dass ein Objekt zu ἔγνω eben so wenig hier nöthig sei, als Jes. 6, 9. Matth. 13, 13 f. Joh. 12, 40. AG. 18, 26 ff.] Denn — heisst es nun wieder im prophetischen Stile bis zu Ende des Kapitels — Moses und die Propheten haben es ihnen schon gesagt, dass fremde Völker den Israeliten gleich stehen sollen V. 19, — ja Gott ihnen offenbar werden V. 20 —, wenngleich (mildernd beigesetzt V. 21) dem ungetreuen Volke immer die Rückkehr zu Gott offen stehen solle. Πρῶτος (Wetstein und Flatt verbanden es ganz unstatthaft mit Ἰσραήλ: „hat Israel nicht zuerst kennen gelernt das Evangelium"?) für πρότερος und im Gegensatze zu V. 20. Aber es ist nicht: der vor den Propheten war — dieses wäre ganz müssig —, sondern: der zuerst sprach. Der eigentliche Gegensatz von V. 19 u. 20 liegt in λέγει und ἀποτολμᾷ: sprechen — laut, ernstlich reden. Die Stelle unseres Verses ist aus 5 Mos. 32, 21, nach den Alexandrinern. Das Nichtvolk und thörichte Volk bedeutet auch im Original die Heiden. Παραζηλοῦν und παροργίζειν sind hier dasselbe: zur Eifersucht — Erbitterung reizen. Παραζ. unten 11, 11 u. 14, παροργ. Eph. 6, 4, ἐπί darüber. Οὐκ ἔθνος (das Original hat daneben noch οὐ θεός) nicht blos so viel wie 9, 25: οὐ λαός μου; sondern gar kein Volk. Das Heidenthum galt den Israeliten immer nur als Menschenmenge, nicht als Völker, wie das israelitische. Ἀσυν. wie 1, 31:

ohne höhere Erkenntniss, gottlos. Der Gedanke der mosaischen Stelle ist: durch die Begeisterung solcher Völker will ich euch das Herz schwer machen, euch anregen; hier: durch die Aufnahme, Gleichstellung derselben.

V. 20. Ja nicht blos äusserlich, sondern auch im innerlichen Verhältnisse sollen die Heiden den Juden gleich werden, Gott nahe, an ihnen offenbar. Jes. 65, 1. 2, nach den Alexandrinern, wenige Formeln ausgenommen. Aber dort ist von den Juden selbst die Rede. Ἀποτ. hier allein: stark heraussagen, *confidentius loqui*. Luther hält die Bedeutung wagen fest: „darf wohl sagen." Ἀποτ. καὶ λ. wie Joh. 12, 44 hebraisirend: ἔκραξε καὶ εἶπε. Εὑρίσκ. und ἐμφανῆ γίγν. bedeuten im Original wohl dasselbe; hier jenes: günstig sein, dieses: sich offenbaren (AG. 17, 27). Μὴ ζητ. — μὴ ἐπερωτ. Fremdstehende im Leben und im Geist, also ἀσύνετοι.

Aber daneben nun V. 21 Trost. „Doch euch sagt er dabei." Πρός nicht wie die Vulg. u. Luther übersetzen: zu, sondern: in Bezug auf (Mark. 12, 12. Luk. 20, 19. Hebr. 1, 7). Viele, zum Sinne und zur Partikelbedeutung unpassend (Calvin, Beza, Grotius): *adversus*, Ὅλην τὴν ἡμέραν wie 8, 36; auch hier hat das Original [Jes. 65, 2] alltäglich. Hand ausbreiten ist hier und im Original Gebehrde des Verlangens, Jemanden an sich zu ziehen. Unfolgsam — widerstrebend: das zweite (nur bei den Alexandrinern, nicht im Original) ist Steigerung vom ersten, und (Luk. 2, 34) allgemeines Prädikat, nicht blos (Meyer): dem Handausbreiten sich widersetzend.

Kap. 11. Das Letzte in diesem Abschnitte von Kap. 9 an: über Würde und Hoffnungen des jüdischen Volkes. Wie Kap. 9 das Schärfste gesagt war, so hier das Trostreichste. Und wie gesagt, wie 9, 27—29 der Trost gesprochen worden war, dass doch jetzt Einige zum Heile gelangten, so Kap. 11, im Haupttheile, für das ganze Volk: die gött-

liche Huld werde sich dereinst in ihm verherrlichen, ungeachtet der gegenwärtigen Verstossung. Also bis V. 6: nur ein Theil des Volkes ist gegenwärtig verstossen worden; bis V. 10: durch seine Schuld, nicht durch eine göttliche Verwerfung — immer hat diess Paulus wiederholt, und doch haben es gerade die Prädestinatianer übersehen, abgesehen davon, dass sie diese Reden auf die ewige Seligkeit bezogen — dann bis V. 24: diese Verstossung gehört in die göttliche Sache, den Weltplan hinein, wobei die Heiden ermahnt werden, es so anzusehen, nicht als einen Gegenstand, einen Grund des Uebermuthes für sie; endlich bis Ende: dereinst werde noch das ganze Judenthum zum Heile gelangen. Also ist zuletzt der Gedanke: Eben als Weltreligion wird das Christenthum die durch die Welt zerstreuten Juden in sich aufnehmen, — die Juden werden es aus der Welt empfangen [S. 258]. Wieder beginnt er freundlich V. 1 *λέγω οὖν*, vgl. *ἀλλὰ λέγω* 10, 18, dort auch als Frage wie hier: „hat Gott etwa sein Volk verstossen?" *Ἀπωθ.* altes Wort vom Aufgeben des israelitischen Volkes, bei den Alexandrinern klassisch dafür: Ps. 94, 14. 1 Sam. 12, 22. (AG. 7, 39; 13, 46 umgekehrt vom Volke gegen Gott.) Hier entspricht es der *ἀπώλεια* 9, 22: für immer ausgeschlossen werden von Gemeinschaft und Gunst. *Καὶ γὰρ ἐγώ* entweder wie 9, 3 (Meyer, de Wette): so kann ich ja nicht denken, da ich vollbürtiger Israelit bin, oder — so wird es gewöhnlich gefasst, auch von Fritzsche —: so müsste ja auch ich ausgeschlossen sein, ich, der ich Christ und Apostel bin. Jenes angemessener; denn hier ist ja nicht von Aufnahme und Ausschliessung Einzelner, sondern des Volkes die Rede. Aehnliche Bezeichnungen seiner jüdischen Geburt: 2 Kor. 11, 22. Phil. 3, 5; hier weniger von Paulus aufgeführt, um sich als ebenbürtigen zu beschreiben, als um den vollen Juden zu bezeichnen: „Vollbürtiger

Volksgenosse, aus Abraham's Geschlecht, dem Stamme Benjamin." Das Erste geht die Nationalität, das Zweite und Dritte die Abkunft an. Obgleich Hellenist (zu Tarsus geboren AG. 22, 3), bezeichnet er sich doch so nach dem Stamme; dieses wie gewöhnlich. Aber die Stelle beweist, dass sein Geschlecht auch im Auslande rein erhalten worden war. Uebrigens entstand aus Stellen, wie die unsere, die Sage, wahrscheinlich gegen die ebionitischen Verkleinerungen des Paulus, dass er, geborner Galiläer aus Gischalis, mit den Aeltern nach Cilicien ausgewandert sei, bei Hieron. *cat. scriptt. eccl.* 5. [Aber obwohl dieser die Sache nach seiner Gewohnheit mit aller Zuversicht erzählt: *de oppido Judaeae Gischalis fuit, quo a Romanis capto — Tarsum commigravit,* schreibt er doch an einer anderen Stelle *epist.* 133, Tom. 3, 315: *Tarsum, in qua Paulus apostolus natus sit.*] Den Stamm Benjamin erwähnt er vielleicht nicht blos in der gewohnten, genealogischen Genauigkeit, sondern — so die Meisten — weil Benjamin und Juda seit dem Exil Hauptstämme und der Kern des Volkes waren (Esra 4, 1).

V. 2 erst bekommt das *μὴ γένοιτο* eine bestimmte Beziehung: „Mein Gott hat sein Volk nicht verstossen, da er es so bedacht hatte." *Προγνῶναι*: die Bestimmung geben 8, 29. Die griech. Väter, vornehmlich Chrysostomus, und wenige Neuere (Flatt) fassten *ὃν προέγνω* unrichtig als Einschränkung des Satzes: sein Volk in dem Sinne, Umfange, wie er es öffentlich bestimmt, beschlossen hat. Vielmehr ist *λαὸν αὐτοῦ* ganz allgemein zu nehmen, wie V. 1, und *ὃν προέγνω* giebt den Grund der Seligkeit an.

Das Folgende V. 3 — 6 ist fast übereinstimmend mit 9, 27 — 29, doch hier mehr nach der negativen Seite: Nicht Alle sollen verstossen werden; dort mehr positiv: Ein Theil ist ja wirklich zum Ziele gelangt. Das Beispiel V. 2 — 4 ist aus Elia's Geschichte: 1 Kön. 19, 10. 14 u. 18

(beide Verse wiederholen dasselbe), frei nach den Alexandrinern, gewiss gedächtnissartig. Ἐν Ἠλίᾳ λέγει (vgl. 9, 25, aber anders, dort war Gott Subjekt): spricht in der Person des Elia. Denn es steht entgegen V. 4: λέγει ὁ χρηματισμός: Gott antwortet dem Elia. Von zwei anderen Erklärungen: von Elias (Erasmus, Luther, Beza), und: da wo die Schrift von Elias redet (Grotius, die meisten Neueren: de Wette, Tholuck, Fritzsche) ist nur die zweite sprachlich angemessen. Aehnlich bezeichnen auch die Grammatiker im Pausanias Abschnitte im Homer. [Paus. 8, 37. 3: Τιτᾶνας δὲ πρῶτον ἐς ποίησιν ἐσήγαγεν Ὅμηρος, θεοὺς εἶναι σφᾶς ὑπὸ τῷ καλουμένῳ Ταρτάρῳ· καὶ ἔστιν ἐν Ἥρας ὅρκῳ (Iliad. 14, 278) τὰ ἔπη.] Vgl. Mark. 12, 26 ἐπὶ τῆς βάτου (Luk. 20, 37). „Wie er bei Gott über Israel klagt." Ἐντ. τινὶ κατά τινος hier allein im neuen Testamente (entgegeng. 8, 34 ὑπέρ τινος), ausserdem noch 1 Makk. 8, 32. 10, 61. 63. — Das Part. λέγων nach Ἰσρ. lässt die neuere Kritik [auch Hahn] weg.

V. 3. „Propheten getödtet, Altäre zerstört; ich bin allein vorhanden und sie wollen mich tödten." Ψυχὴν ζητ. auch Matth. 2, 20. Dem Uebrigsein legt Paulus eine andere Bedeutung bei, als die im Original ist. Dort: nicht getödtet sein, der Einzige unter den Propheten; hier: der Einzige sein, der Solches nicht thut [Gott also nach V. 4 treu bleibt].

V. 4. Χρηματισμός hier allein: göttliche Antwort (χρηματίζειν ist ursprünglich gerichtliches Wort: Matth. 2, 12. 22. Hebr. 5, 7. 11, 7). „Ich habe mir übrig behalten 7000 Mann, welche ihre Kniee nicht gebeugt haben vor Baal." Κατέλιπον entspricht dem κατελείφθην V. 3. Auch jenes Wort bedeutet im Original etwas Anderes: nicht verkommen lassen, hier: beschliessen oder machen, dass sie übrig bleiben sollen, sich würdig erhalten; daher hat auch Paulus ἐμαυτῷ zu κατέλιπον gesetzt. Wie bei Paulus, heisst es im

griechischen Texte der Alexandriner: καταλείψεις. Die angegebene Zahl ist ohne Zweifel eine runde. Τῇ Βάαλ ist hier die beglaubigte Schreibart. Die Alexandriner haben sonst oft das Femininum Jer. 2, 8. 19, 5. Hos. 2, 8 [Zeph. 1, 4. 1 Sam. 7, 4], hier aber gerade das Masculinum. Beide Formen waren neben einander im Gebrauche, da Βάαλ der allgemeine, phönicische Gottesname war, bei den Griechen auch Βάαλτις [Euseb. *praep. evang.* 1, 10]. Oder Baal wurde als Mannweib vorgestellt, was Rückert für möglich, Olshausen und Meyer [nach Selden *de diis Syror.* 1629. 246] als entschieden annehmen. Einige, wie Gesenius in Rosenmüller's *bibl. exeg. Repertor.* 1, 139 und Tholuck sahen das Femininum als verächtlichen Ausdruck an. Oder das Femininum kann das Bild bedeuten (εἰκών): Erasmus, [Beza, Grotius,] Bretschneider. Vgl. Tob. 1, 5: ἡ Βάαλ ἡ δάμαλις.

V. 5 u. 6 Anwendung: So ist auch jetzt ein Rest geblieben (Nichtverworfener) nach Gottes Gnadenbestimmung; also Solcher, welche nicht jüdische Werkgesinnung haben. Ἐν τῷ νῦν κ. 3, 26. Λεῖμμα s. v. a. 9, 29 κατάλειμμα. Eben so wenig sollte das Wort die Zahl zu sehr beschränken, als AG. 21, 20 die μυριάδες Ἰουδαίων nicht zu streng zu nehmen sind, da nach 2, 41 nur von drei Tausenden gesprochen wird. Ἐκλογή auch hier günstiger Beschluss, wie 9, 11. Χάριτος: durch Gnade, vgl. χάριτι im Folgenden. Dieses, dass durch Gnade ein Rest übrig geblieben, findet Paulus im κατέλιπον V. 4, und er schliesst hieraus V. 6, dass das Gegentheil von Werkverdienst, dass also Glaube dazu würdig gemacht habe. Denn da hier nicht von dem Hinzuführen zur christlichen Anstalt die Rede ist (welches als etwas unbedingt Freies von Seiten Gottes dargestellt wird), sondern davon, dass nur Einige würdig gewesen wären unter denen, vor welchen gepredigt worden

sei, so kann er es nicht uneingeschränkt meinen, dass sie ohne Verdienst wären. Er spricht vielmehr nur von dem Verdienste der Werke, und meint also, wie gesagt: nur durch Glaube, also durch das Aufgeben ihrer jüdischen Denkart seien sie würdig gewesen. Und dieses ist nicht Nebengedanke (Digression: de Wette, Rückert), noch wie bei Koppe Parenthese, sondern es macht die Deutung dessen aus, was im Citat geheissen hatte: dem Baal nicht gedient. Und es ist ja ein Hauptgedanke des Apostels Kap. 9—11, dass der Fall des Judenthums durch Unglauben bewirkt worden sei.

Zu V. 6 vgl. 4, 4 f. Eph. 2, 8. 2 Tim. 1, 9. Tit. 3, 5, wiewohl der Sinn in diesen Stellen verschieden ist; denn in einigen handelt er davon, wodurch sie Christen geworden, in anderen, was sie als Christen gottgefällig mache. „Wenn es durch Gnade geschieht, geschicht es nicht durch die Werke.“ Denn dem Nachsatze zufolge (*γίνεται, ἐστί*) muss man den Vordersatz allgemein nehmen, nicht historisch. Gewöhnlich supplirt man *λεῖμμα γέγονε* [Meyer], besser *γίνεταί* oder bestimmter *σώζεταί τις*. *Οὐκ.* hat die logische Bedeutung, wie 7, 17, 20: man darf nicht wohl annehmen, nämlich wie vom Judenthum angenommen wird. *Ἐξ ἔργ.* wie gewöhnlich, um der Werke d. i. Gesetzeswerke und ihres Verdienstes willen. „Denn sonst würde die Gnade nicht mehr Gnade sein können.“ *Γίνεται*: ist, in der Erscheinung, *ἐστί* im Folgenden mehr dem Begriffe nach. Hier hat *οὐκέτι* mehr objektive Bedeutung: sie würde nicht mehr den Namen verdienen. Es würde nämlich Lohn sein; *μισθός* entgegen dem *χάρις* 4, 4. Dazu kommt nun nach der rec.: *εἰ δὲ ἐξ ἔργων, οὐκέτι ἐστὶ χάρις· ἐπεὶ τὸ ἔργον οὐκέτι ἐστὶν ἔργον.* Hat Paulus dieses geschrieben, so hat er durch diese Sätze, welche hier eigentlich nicht in den Zusammenhang gehörten, nur beweisen wollen, dass Werke

und Gnade durchaus einander widersprächen. „Wenn man durch Werke beglückt wird, so findet keine Gnade Statt; denn dann hörte das Werk auf, Werk d. h. verdienstlich zu sein. *Τὸ ἔργον* im letzten Satze ist entweder collektiv oder distributiv zu nehmen (jedes solcher Werke). Die Worte haben sehr früh im Texte gestanden: der Syrer und Chrysostomus [*hom.* 18, 217] haben sie, und wo sie gestanden haben, sind sie mit grosser Uebereinstimmung gelesen worden. Doch bei vielen alten Commentatoren und in den wichtigsten Handschriften fehlen sie. Die neuere Kritik hat sie ausgelassen, mit Ausnahme von Beza; Bengel, Matthäi, Fritzsche, Tholuck [Rink *lucubratt.* 126; Hahn hat sie in Klammern geschlossen]. Indessen war es doch leichter, sie als ungehörig hinwegzunehmen, als sie in den Text zu bringen. Auch würden sie dann (Fritzsche) mehr buchstäblich dem vorigen Satze gleichgebildet worden sein. Der paulinischen Art ist diese Verstärkung durch das Gegentheil nicht unangemessen.

V. 7—10: keine willkürliche Verstossung des Volkes hat Statt gefunden, sondern Verwerfung durch die eigene Schuld desselben, indem die Verstossenen verstockt worden sind. *Τί οὖν;* Wie steht also die Sache? *Quid rei est? Ἰσρ.*, entgeg. der *ἐκλογή*, das Volk im Ganzen (9, 27) „hat nicht erreicht, was es sucht, sondern nur eine Auswahl; die Uebrigen aber sind verstockt worden.“ *Ἐκλογή* hier anders als V. 5, s. v. a. *λεῖμμα* V. 5, die Auserwählten, wie *περιτομή* 3, 30 [S. 115]. Unpassend haben Reiche und Lachmann bis *ἐπέτυχεν* eine Frage gebildet, und darauf die Antwort in *ἡ δὲ ἐκλογή* u. s. w. gefunden. *Ὃ ἐπιζητεῖ* (Phil. 4, 17) ist nicht aus 9, 31 mit *δικαιοσύνην* zu erklären, sondern mit *τὸ σωτήριον*. Das messianische Heil war ja die alte, vollständige, bleibende Hoffnung des israelitischen Volkes, daher auch das Präsens. *Τούτου* ist rec. und der gewöhnliche

Casus bei ἐπιτυγχάνειν; die neuere Kritik [auch Hahn] zieht τοῦτο vor. In πωροῦσθαι — mag man es nun in Medialbedeutung nehmen, oder passiv, auf Gott bezogen — liegt, dass das Böse an Jemandem durch die eigene Schuld entstanden sei: sie büssen das Böse, den Unglauben durch Böses, durch Unglauben. Also: die Uebrigen sind unheilbar in Unglauben verfallen. *Πωροῦσθαι callo obduci*, unempfindlich werden, von den Juden das gewöhnliche Wort: glaubensunfähig werden, ungeachtet Ermahnungen, Warnungen, schlimmer Erfahrungen; V. 25. Mark. 3, 5. 6, 52. 2 Kor. 3, 14. Die Vulg. [und Itala] haben hier *excoecati sunt*, V. 25 *coecitas*, nicht als ob man ἐπηρώθησαν und πήρωσις gelesen (πηρός bedeutet oft auch blind), sondern πώρ. bezeichnete auch die Abstumpfung des Gesichts: LXX Hiob 17, 7 [Hesych.: ἐτυφλώθησαν], oder der Uebersetzer dachte an das Bild von V. 8.

V. 8—10 hat wohl nicht den Sinn, dass auch dieses geweissagt worden sei (darauf kam es mehr im 10. Kap. an), sondern es soll den Begriff der Verstockung ausführen: rettungslos (V. 8) sind sie, durch eigene Schuld V. 9 u. 10. Das Citat V. 8 findet sich ganz so nirgends; es ist aus zwei Stellen zusammengeflossen: Jes. 29, 10 (πνεῦμα κατανύξεως) und 5 Mos. 24, 4 (ἔδωκεν ὁ θεός und dann weiter von ὀφθαλμ. an). „Gott hat ihnen gegeben einen versunkenen, trägen Sinn.“ *Πνεῦμα* Sinnesart, geistiger Zustand 8, 15. *Κατάνυξις* nur hier im neuen Testamente, aber oft bei den Alexandrinern (Fritzsche *Excurs.* zu Kap. 11). Der Form nach kann es nur von κατανύττεσθαι stammen AG. 2, 37. Der Bedeutung nach ist es bei den Alexandrinern Schlaftrunkenheit, *sopor*, תַּרְדֵּמָה a. a. O. u. Ps. 60, 6. [Anderwärts geben sie dieses Wort mit ἔκστασις Gen. 2, 22, θάμβος 1 Sam. 26, 12, ἀνδρόγυνον Sprüchw. 19, 15.] Entweder sind daher bei den Alexandrinern die

Verba *νύζειν, νυστάζειν* [*capite nictare, dormientis instar*] und *νύττεσθαι* verwechselt worden — dieses die ältere Annahme — oder (Fritzsche, wohl wahrscheinlicher) sie haben *κατανύττεσθαι* von Zerstörung, Geschlagenheit des Gemüthes, Lebens verstanden. So auch Luther: „einen erbitterten Geist.“ *Ὀφθ. τοῦ — ὦτα τοῦ*: Augen, Ohren der Art, dass sie. *Ἕως τῆς σήμερον ἡμ.* ist pleonastischer Ausdruck, in der mos. Stelle *ἕως τῆς ἡμέρας ταύτης.* Die Worte gehören also zum Citat V. 8 und sind nicht mit *ἐπωρώθ.* V. 7 zu verbinden (Beza, Knapp).

V. 9. 10. Ps. 69, 23 f., nach den Alexandrinern mit einigen Veränderungen: Ihr Unglück besteht in selbstverschuldeter Verblendung. Im Psalm ist zwar nur von Gewissen, von den Feinden des Dichters die Rede: aber die jüdische Deutung, welcher Paulus folgt, fand in den Feinden, welche der Psalmist darstellte, immer die Gottesverächter überhaupt. Der Psalm wird auch sonst im neuen Testament öfters auf die christlichen Dinge bezogen: 15, 3. Joh. 2, 17. [15, 25.] 19, 28. AG. 1, 20. Der Name David ist, wie 4, 6, ohne alle kritische Bedeutung (Hitzig hält den Jeremias für den Verfasser), nur Personification des heiligen Liedes. „Ihr Tisch soll ihnen zum Fallstrick werden (das Bild ist natürlich und leicht in der orientalischen Lebensweise, wo der Tisch nur eine ausgebreitete Decke ist), zum Fang, zum Anstoss, zur Vergeltung.“ Nach *εἰς παγίδα* liess Paulus *ἐνώπιον αὐτῶν* weg. Der Sinn, ganz dem Begriffe der Verstockung gemäss, ist der: im Genusse der Lebens soll ihnen das Unglück kommen, in der Verstockung sollen sie zu Grunde gehen. Michaelis [nach Grotius] bezog diese Stelle darauf, dass Jerusalem in der festlichsten Zeit, dem Pascha, erobert werden solle (Joseph. *de bell. jud.* 6, 9. 3 s.). Diese prophetische Auffassung ist nur zu weit hergenommen, und nicht einmal das politische

Unglück des Volkes im Allgemeinen hat hier dem Apostel vorgeschwebt, nur das sittliche, das Unheil. *Καὶ εἰς θήραν* steht nicht im angeführten Psalm, wahrscheinlich ist es aus Ps. 34, 8 (*ἐλθέτω ἡ θήρα* neben *ἐλθέτω ἡ παγίς*); aber es steht angemessen neben *εἰς παγίδα* (sie ergreifend) und *εἰς σκάνδαλον* (sie zu Boden stürzend). *Αὐτοῖς* gehört zu allen diesen Worten und zu *εἰς ἀνταπόδομα.* Dieses ist der Hauptbegriff der Stelle: zur gerechten Vergeltung. Die Alexandriner haben *εἰς ἀνταπόδοσιν* an der Stelle, wo hier *εἰς θήραν* steht, und zwar als falsche Uebersetzung von לִשְׁלוֹמִים — den Friedlichen.

V. 10. Das Bleibende dieser Verstockung und des Unheils. *Σκοτίζ. ὀφθ.* ist also mehr, als was V. 8 bezeichnet war: Verdunkelung für immer. *Τοῦ μὴ βλ.* wie dort. „Und beuge du ihre Rücken für immer.“ Im Hebr. ist von Hüften die Rede d. i. schwankendem Gange: entweder dieses als Zeichen gebrochener Kraft oder Beugen unter das Joch der Sclaven. (Ps. 66, 11: Noth auf Jemandes Rücken legen.)

V. 11—24. Nothwendigkeit dieser Geschicke über das jüdische Volk, für den göttlichen Rathschluss. Dieser Gedanke wird wesentlich gegen die Heiden gerichtet. Sie sollen jenes Geschick so, objektiv, ansehen, mit Bescheidenheit, und im Judenthum ein Volk grosser Bestimmung auch im Unglück finden. *Λέγω οὖν* ist als Frage zu nehmen, wie 10, 18: Soll ich nun sagen: sind sie etwa gefallen, um liegen zu bleiben? *Πταίειν* im Bilde von V. 9 oder 9, 32. *Πίπτ.* als stärkeres Wort dem *πταίειν* (erster Anstoss zum Fallen) so entgegengesetzt, dass es für immer liegen bedeutet. Aber Beides ist vom Unglück, nicht von der Sünde zu verstehen. Einige (Beza, Grotius, Fritzsche, Tholuck) nahmen in *πτ.* und *πίπτειν* die Verschiedenheit der Bedeutung an, dass das erste fehlen, das zweite unglücklich sein,

bezeichne. Dann würde das Fehlen als eine göttliche Schickung dargestellt, was gegen den Sinn des Apostels ist. Ἀλλὰ — Sinn: Es liege ein göttlicher Plan jenem zu Grunde, die Juden werden unglücklich, die Heiden treten ein, die Juden kommen durch diese zum Heile. *Παράπτ.* ist hier u. V. 12 dem *πίπτειν* im Vorigen gemäss, nicht wie 5, 15 Sünde, sondern Unfall, Verfall: „Durch ihr Unglück wird der Welt das Heil.“ Aus *γένοιτο* ist zu suppliren *γέγονεν*. Die *σωτηρία ἐθνῶν* ist bei Paulus ein Hauptbegriff: AG. 13, 45 — 48. 28, 25 — 28. *Παραζηλοῦν αὐτούς* unten wieder V. 14, oben schon 10, 19. „Damit er (Gott) sie, die Juden, zur Eifersucht erregte.“ Immer bleiben sie, die Juden, unvergessen, ja sie sind der eigentliche Endzweck der göttlichen Schickungen. Luther, der Vulg. [*sed illorum delicto salus est gentibus, ut illos aemulentur*, so auch der Syrer] folgend, übersetzt mehr dem Sinne nach: „auf dass sie (die Juden) denen (den Heiden) nacheifern sollten,“ was Tholuck eine falsche Uebersetzung nennt.

V. 12 vgl. V. 15. Steigerung des Vorigen: „Wie für alle Welt segnend werden sie dereinst erst wirken, wenn sie Alle zum Heile gelangt sein werden.“ Er meint ohne Zweifel, sie würden fortwährend als das geistige, religiöse Element der Menschheit wirken. In Hinsicht auf das ideale Judenthum, auf den Geist der heiligen Schrift ist dieses unzweifelhaft. Zwei Vordersätze finden sich hier, von denen der erste keinen Nachsatz hat, weil der zweite Vordersatz gleichen Sinnes ist, nur mehr äusserlich. Zum *εἰ — κόσμου* müsste der Nachsatz sein: *πόσῳ μᾶλλον τὸ δικαίωμα αὐτῶν*; „Wenn ihr Unglück das Heil der Welt ist.“ *Πλοῦτος* wie *πλουτεῖν* 10, 12, s. v. a. *σωτηρία*. *Ἔθνη* und *κόσμ.* hier dasselbe, nur nicht blos die heidnische Welt, sondern die Menschheit im Ganzen. *Ἥττημα* steht dem *πλήρωμα* entgegen und muss demgemäss erklärt werden. Es kann also

hier nicht Nachtheil, Schaden (Luther) bedeuten (Fritzsche *jactura* 1 Kor. 6, 7), oder Verfall — Rückert [der auch jene Bedeutung zugleich mit inbegriffen sein lassen will], Tholuck — was es nach dem, wie πλήρωμα V. 25 steht, bedeuten könnte. Sondern ἥττημα (s. v. a. λεῖμμα und κατάλειμμα im Vorigen) bezeichnet die kleinere Zahl, Minderzahl. Gewöhnlich ist diese Bedeutung nicht, sie wird hier durch das Gegentheil πλήρωμα gegeben. *Πλήρωμα* die Menge, das Ganze des Volkes. So die alte Kirche [Theophylakt S. 81: *τοῦτ᾽ ἔστι, ὅταν πάντες σωθῶσιν ἐπιστρέψαντες. Ταῦτα δὲ λέγει χαριζόμενος αὐτοῖς καὶ παραμυθούμενος*, Thomas Aquinas: *multitudo eorum in Deum conversa*], Erasmus, Grotius, Reiche, Olshausen. „Wenn sie in der kleinen Anzahl, welche sich jetzt zum Evangelium wendet, die Heiden beglücken, wie viel mehr werden sie dieses in ihrer Gesammtheit? Luther: „wenn ihre Zahl voll würde?" Andere, wie Fritzsche, erklären πλ. Reichthum. Es kann allerdings bedeuten ebensowohl das Anfüllende, als das Vollendete, Ganze, die Fülle; aber Reichtbum, Besitz gewiss nicht. Auch der Sinn dürfte nicht passen. Vgl. Storr *de vario sensu voc. πλ. in N. T. Opuscc.* 1, 144 ss. [Nösselt *Opuscc.* 2, 233.] Fritzsche 469 f. Anm. [der zu beweisen sucht, dass das Wort nicht, wie gewöhnlich angenommen wird, aktive Bedeutung habe, sondern vorzugsweise passive, wie die Bildung und der Gebrauch anzunehmen verlange].

Πόσῳ μᾶλλον ist nicht blos hypothetisch (die griechischen Väter, Luther): wie würde es sein, wenn — vgl. V. 25 f. Paulus sieht diese dereinstige, allgemeine Vereinigung der Juden innerhalb des Christenthums als etwas Entschiedenes an. Tholuck bemerkt, dass eine idiosynkrastische Abneigung Luther's, vermöge deren er an eine allgemeine Judenbekehrung nicht glauben wollte, ihn hier und

V. 25 zu falscher Auslegung verleitet habe. Siehe seine *Randgl.* bei Walch 21, 834.

Nun folgt ausführlich V. 13—24 jene Rede an die Heidenchristen. Leicht konnte in den paulinischen Gemeinen und nach Paulus Erklärungen eine Nichtachtung der Juden entstehen auf der heidnischen Seite. „Die Heiden sollen bedenken, dass das Judenthum der Stamm der göttlichen Gemeine sei V. 13—18, dass auch sie ihr Heil nicht ihrem Verdienste verdanken — V. 20, dass sie dessen verlustig werden können — V. 24. Er beginnt mit seinem Verhältnisse zum Heidenthume. *Γάρ*, auch V. 15, bezieht sich auf den allgemeinen Sinn des Vorigen, den Vorzug der Juden. *Λέγω*: nämlich das Folgende sage ich *ὑμῖν*, zu eurer Erwägung. *Ἐφ' ὅσον* nicht einschränkend gesagt: *quoad* oder *quamdiu* (Vulg.), sondern: sofern, in der Eigenschaft dass. *Ἐθνῶν ἀπόστ.* ähnlich 15, 16. Gal. 2, 8 (AG. 9, 15. 22, 21). Paulus fasst in diesem Namen seinen Beruf zusammen. *Τὴν — δοξάζω* ist genau mit dem *εἴπως* im Folgenden zu verbinden: ich ehre meinen Beruf durchaus in Beziehung auf mein Volk und sein Heil. Es ist dieses kein blos hyperbolischer Ausdruck des Gefühls, sondern das Judenthum ist dem Apostel eine Idee, es bedeutet ihm den von Gott in die Welt gegebenen Geist der Religion. *Δοξάζω* (die lat. Kirche mit der Vulg. liest *δοξάσω*, Luther das Präsens): halte ehrenwerth, schätze. Viele (Fritzsche, de Wette, Meyer): verherrliche ihn wirkend. Aber es ist hier mehr von den Gründen seines Wirkens die Rede, als von diesem selbst. *Διακ.* in weitester Bedeutung wie 2 Kor. 4, 1. 6, 3.

V. 14. Vor *εἴπως* ist nichts zu suppliren, etwa *πειρώμενος*. Es wird dieses *εἴπως* vom Erfolge gebraucht, auf welchen der Mensch hinarbeitet (Phil. 3, 11). „Dahin strebend, ob ich vielleicht erregen könne meine Volksgenossen und

Einige von ihnen zum Heile führen.“ *Παραζ.* im Vorigen schon zweimal (V. 11). *Σάρξ* (*αὐτῶν* darauf bezogen) s. v. a. *συγγενεῖς* 9, 3. *Σώζειν* in der allgemeinen Bedeutung 1 Kor. 7, 16. 9, 22: zum Heile führen.

V. 15 ist dasselbe mit V. 12, unverbunden mit V. 14. Aber die Vorstellung von der Würde des Volkes und der Ausdruck seiner Liebe zu demselben flossen ja auch Kap. 9 in einander. *Ἀποβολὴ αὐτῶν* steht der *πρόσληψις* gegenüber und ist demnach aufzufassen. Es kann nicht ihren Verlust bedeuten, wie AG. 27, 22 — so die Vulg. [*amissio eorum,* Bengel: *jactura*] und Luther, sondern ihre Verstossung, *τὸ ἀπωθεῖσθαι, rejectio.* Es gehört das Wort schon zum Bilde, welches V. 16 ausgeführt wird. *Καταλλ. κόσμου*: hier wohl in dem äusserlichen Sinne wie Eph. 2, 16; denn von der Versöhnung mit Gott (so gewöhnlich auch dieses Wort dafür ist) kann doch bei der Verstossung der Juden nicht die Rede sein. Vielmehr bedeutet es Versöhnung der Welt mit, in sich selbst, — indem Juden und Heiden sich in Eine heilige Gemeine vereinigen konnten. *Τίς*: welcher Art, Kraft. *Πρόσληψις*: Wiederaufnahme zur göttlichen Gunst (in mehrfacher, auch menschlicher Bedeutung unten 14, 1. 3. 15, 7). Jene Bedeutung kommt aus der altisraelitischen Formel: *κύριος προσελάβετο τὸν λαόν* 1 Sam. 12, 22, *ἐμέ* Ps. 65, 5. 72, 24 u. and. (לקח). „Leben aus den Todten“ (*νεκροί* Inbegriff, Gesammtheit der Todten oder Zustand des Todes; *ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι* Matth. 17, 9. Mark. 6, 14) ist gewiss nicht im eigentlichen Sinne zu nehmen; so die griech. Väter, Fritzsche, de Wette, [Semler, Reiche, Nielsen,] Tholuck, Meyer) von der grossen messianischen Todtenerweckung am Ende der Zeit Matth. 24, 11, wo das *τότε* „nach allgemeiner Verkündigung“ bedeutet. Allein für jenen Begriff würde *ἀνάστασις νεκρῶν* gebraucht sein. Es ist vielmehr die uneigentliche Bedeutung

anzunehmen (Augustin, Calvin, Beza, Rückert erste Aufl., in verschiedener Weise aufgefasst): neues Leben durch die gesammte Menschheit (6, 13: ὡς ἐκ νεκρῶν ζῶντες). Versöhnung ist immer ein dem eigentlichen Heile vorangehender Zustand 5, 10. Luther verstand die Formel eigentlich, πρόσληψις wie περίληψις, Annahme, *assumtio*: „Was wäre das anders, denn das Leben von den Todten nehmen?"

V. 16. Noch jetzt sei das jüdische Volk ein heiliges, wie seine Vorfahren; das Volk nämlich in abstracto oder die Geretteten unter ihnen. *Καὶ τὸ φύραμα* — *καὶ οἱ κλάδοι* sind die Nachsätze. *Ἀπαρχή* und *ῥίζα* bedeuten ohne Zweifel die Urväter des Volkes (V. 28 οἱ πατέρες); so verstanden die Worte die meisten Alten, und wieder die Neuesten seit Grotius, auch Fritzsche. Also nicht Christus — Theodoret [Origenes, Glöckler] und Pelagius, oder die zuerst Bekehrten (Reiche, de Wette) oder gar die Apostel (Flatt). Aus V. 17 ist ja klar, dass unter den Zweigen die gegenwärtigen Juden zu verstehen sind. Es werden wie oft zwei Bilder verbunden: Erstlinge — entgegen der Masse, dem Ganzen, und Wurzel — den Zweigen entgegen. Das Erste bedeutet mehr Gemeinsamkeit der Väter und Nachkommen (gleiche Natur), das Zweite Abstammung dieser von jenen. *Ἀπ.* und *φύραμα* stehen auch 1 Kor. 5, 6. Gal. 5, 9, und bei den Alexandrinern 4 Mos. 15, 19—21; *ἀπ.* ist das zuerst aus einer Masse, einem Teige Bereitete und Gottgeweihte. Mit diesem wurde nach dem Gesetze [4 Mos. 15, 21 f.] die ganze Masse geweiht. *Ἅγιον* zugleich im Bilde: gottgeweiht, ausser demselben: ehrenwerth (1 Kor. 7, 14).

V. 17 u. 18. Die Heiden haben das Heil nur durch die Juden erhalten. Zu V. 17 ist V. 18 der Nachsatz: „Sind einige von den Zweigen abgebrochen, du aber, der du ein

wilder Oelzweig bist, daraufgesetzt worden, so erhebe dich nicht." — Ἐξεκλ. nämlich als untüchtig, unbrauchbar; also wieder auf die Schuld der Juden bei ihrer Verstossung hindeutend. Ἀγριέλαιος erklären Fritzsche und Bretschneider schwankend. Gewiss bedeutet das Wort hier nicht *oleaster*, wilder Oelbaum, wie allerdings V. 25 (dieser heisst mehr ἐλαία, und aufgesetzt wurden ja doch nur Zweige), sondern Reis, Zweig von jenem. So heissen die Heiden sehr sinnvoll, da ja für das israelitische Volk von Alters her das Bild des Oelbaums gewöhnlich gewesen war (Jer. 11, 16 ff.). Die Heiden sind also die dem edeln Baume aufgesetzten Zweige des wilden Oelbaums. Ἐγκεντρ.: durch Einstechen darauf gesetzt werden; es ist das gewöhnliche Wort für das Impfen der Bäume, *insitio*. Da es mehr auf den Sinn ankam, als darauf, das Bild zu halten, so hätte auch wohl in diesem etwas Ungewöhnliches gesagt werden können, dass (Origenes schon spricht hiervon) etwas Geringeres auf ein Edleres gesetzt worden. Indessen hat es auch bei den Römern und gerade bei'm Oelbaum Statt gehabt, dass der edle Stamm durch einen Zweig des wilden geimpft wurde, um einen kräftigen Baum daraus zu ziehen. Vgl. Michaelis *orient. Bibl.* 10, 67 und Bredenkamp in ***Paulus Memorabilien*** 2, 150 [führt für jene Meinung zwei Stellen an: Columella *de re rustica* 5, 9 und Pallad. *de insit.* 14, 53]. Zwar hat der Apostel dieses Impfen nicht von dieser, sondern von jener Seite angewendet, dass der edle Baum sein Leben dem wilden mittheile. Aber auch dieses geschah ja bei jener Art des Impfens. Ἐν αὐτοῖς ist nicht auf die abgebrochenen, sondern auf die κλάδοι überhaupt zu beziehen: mitten unter ihnen. „Und bist dadurch theilhaftig geworden der Wurzel und der Kraft (πιότης Saft) des Oelbaums." Hier spricht er von Würde und geistiger Segnung der Israeliten. Im Grunde wird dasselbe Eph. 3, 6 ausgesagt, wenn

die ἔθνη συγκληρονόμα, σύσσωμα, συμμέτοχα τῆς ἐπαγγελίας heissen.

V. 18. Κατακαυχᾶσθαι Jak. 2, 13. 3, 14: sich über Jemanden erheben; κλάδοι wieder die Zweige überhaupt. Εἰ δὲ καυχ. οὐ u. s. w. ist abgekürzte Rede, zu ergänzen mit λέγω σοι oder gedenke, wisse, μνήσθητι, ἴσθι, ὅτι. „Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel dich.“ Hier bedeutet ῥίζα mehr als V. 16, nämlich den ganzen, ursprünglichen Stamm. Ihm verdankst du Alles. Gewöhnlich werden auch hier die Patriarchen verstanden. Βαστάζειν ist: Leben und Halt geben.

V. 19 u. 20 vgl. V. 5 u. 6. Ein neuer Grund der Bescheidenheit für die Heidenchristen. Sie sind Alles geworden, nicht durch Verdienst, sondern durch Glaube — fromme Aufnahme der frei gebotenen Gotteshuld. „Nun sagst du vielleicht (9, 19): die Zweige sind abgebrochen (οἱ vor κλάδοι hat oft gefehlt, und Lachmann hat es weggelassen), damit ich aufgeimpft würde.“ Καλῶς Joh. 4, 17 [B. Crusius *theol. Ausleg.* 154 Anm.] nicht ironisch, sondern bejahend. Τῇ ἀπιστ. durch deren Schuld, um ihres Unglaubens willen, für διά c. gen., wie τῷ σταυρῷ διώκεσθαι Gal. 6, 12. Τῇ πίστει: um des Glaubens willen. Vgl. V. 30 τῇ αὐτῶν ἀπιστίᾳ. Ἕστηκας: du stehst da, nämlich an der Stelle jener. Das Wort ist noch im vorigen Bilde zu nehmen, nicht (Fritzsche) in alexandrinischer Bedeutung (5, 2): *salvus es.* Aber, wie gesagt, dieses τῇ πίστ. ist als Gegensatz gegen den Uebermuth zu fassen: verdienstlos, nur fromm vertrauend. — Und eben im Uebermuthe und im Begriffe vom Glauben lag die Möglichkeit, dass die Heiden wieder um ihr Heil kämen. Ὑψηλ. 12, 16. 1 Tim. 6, 17, hier s. v. a. κατακαυχᾶσθαι V. 18. Φοβεῖσθαι ohne die Bedeutung von Furcht — nur Vorsicht liegt im Worte: *religiose agere.* So steht φόβος 1 Kor. 2, 3. 2 Kor. 7, 15. Phil. 2, 12.

V. 21 — 24 folgt das letzte Motiv zur Bescheidenheit für die Heiden. Die Geschicke können wechseln, da ja den Juden immer das Heil näher liegt, als den Heiden. Aber gemäss der ganzen Rede, besonders auch V. 25 ff., ist dieses nicht vom Juden- und Heidenthum überhaupt zu verstehen (als könne sich der göttliche Plan im Allgemeinen verändern, die Heiden um ihre Hoffnungen kommen), sondern von heidnischen und jüdischen Menschen im Einzelnen. „Denn hat Gott die rechten, natürlichen Zweige nicht verschont, so möchte er vielleicht auch dich nicht verschonen:" nämlich wenn du den frommen, bescheidenen Sinn aufgäbest. *Οἱ κατὰ φύσιν κλάδοι*: Zweige, welche auf den Baum gehören (V. 24). Zu *μήπως* ist hinzuzudenken *βλέπετε* wie Hebr. 3, 12, oder *φοβοῦμαι* wie 2 Kor. 12, 20. Doch ist an unserer Stelle sehr verschieden geschrieben worden, auch *οὐδὲ σοῦ φείσεται*, wie Lachmann aufgenommen hat.

V. 22 u. 23. Alles ist gerecht in diesen Geschicken (wieder das im Prädestinatianismus übersehene Hauptmoment in diesem Abschnitte). *Ἴδε*: erwäge wohl, nämlich, worauf Gunst und Ungunst Gottes sich gründen. *Ἀποτομία*: kurz entscheidende oder vernichtende Handlungsweise; vgl. *συντέμνειν* 9, 28, *ἀποτόμως* 2 Kor. 13, 10. Tit. 1, 13, *ἀπότομος ὀργή* Weish. 5, 20, ganz wie im klassischen Gebrauche. *Χρηστότης* 2, 4 [S. 64] u. Eph. 2, 7. In *χρηστ.* liegt weniger als in *χάρις* der Begriff der Verdienstlosigkeit, nur des unbedingt und reichlich Gütigen. Oft sind im zweiten Satze *ἐπὶ* — *χρηστ.* zweimal Nominative (Lachmann, Schott, Meyer), oder nur einer [*ἀποτομίαν*, — *χρηστότης θεοῦ* Cod. C. D.] gelesen worden. Hier sind *πεσόντες* (anders V. 11) Sünder, Unwürdige, wie aus V. 23 (*ἐὰν* — *ἀπιστ.*) hervorgeht. Daher bezeichnet *ἐπιμένειν* im Folgenden feststehen im Guten und im Bösen. So von beharrlichen Zuständen V. 23. 6, 1. Gal. 1, 18, hier aber an

der ersten Stelle in Bezug auf Gegenstände, an denen man festhält, wie 1 Tim. 4, 16. Denn gewiss ist *χρηστότης* nichts Anderes, als vorher, etwa menschliche Güte (3, 12), wie hier Clem. Alex. *paed.* 1, 8 erklärt. In dieser Bedeutung fände auch kein rechter Gegensatz zu *ἀπιστία* Statt. *Ἐπεὶ* — *ἐκκ.* „sonst wirst auch du abgehauen werden.“ *Ἐκκ.* absichtlich das strengere, härtere Wort für *ἐκκλᾶσθαι*, auch V. 24 wieder von den Heiden.

V. 23 u. 24. Jene dann, die Juden, brauchten ja doch nur in ihre ursprüngliche Bestimmung zurückversetzt zu werden. Mit Recht erinnert Rückert gegen Lachmann [und Meyer], dass *καὶ ἐκ.* [neuere Kritik *κἀκεῖνοι*] nicht von *ἐπεί* abhänge, sondern einen neuen Satz beginne. *Ἐγκεντρ.* hier dasselbe mit *πάλιν ἐγκ.* im zweiten Satze: sie werden wieder eingesetzt werden, wenn sie nicht mehr im Unglauben beharren. *Τῇ ἀπ.* lenkt aus dem Bilde in die eigentliche Sprechweise über. Hier schaltet Paulus am Freiesten mit seinem Bilde. Denn ein solches Wiederaufsetzen findet ja in der Natur nicht Statt. Doch eben darum wird, also zugleich für das Bild und für den eigentlichen Gedanken, die Berufung auf die göttliche Allmacht beigesetzt. Dieses ist der alte herrschende Gedanke für den Glauben und das Wunder: 4, 21. 14, 4.

V. 24. Denkbarkeit eines solchen allmächtigen Wirkens: die heilige Sache bleibe ja den Juden immer am Nächsten. „Denn wenn du abgeschlagen worden bist vom natürlichen wilden Oelbaum und gegen deine Bestimmung aufgesetzt auf den edeln Oelbaum: um wie viel leichter werden diese, die dahin gehörigen Zweige, wieder aufgesetzt werden können auf den Baum, welchem sie angehören.“ *Ἐκκόπτεσθαι* anders als V. 22. *Ἡ κατὰ φ. ἀγρ.* (ähnlich V. 21) = *ἰδία* im Folgenden: der zu dir gehörige; Gegensatz *παρὰ φύσιν:* gegen deine natürliche Bestimmung *Καλλιέλαιος*, entg. dem *ἀγριέλ.*,

ist in der klassischen Sprache mehr Adjektiv und bedeutet reich an edlem Oel. *Μᾶλλον*: leichter. *Οἱ κατὰ φύσιν* nämlich *κλάδοι*, wie V. 21. Das Futurum *ἐγκεντρ.* steht in der Bedeutung des Könnens.

Von dieser Anrede an die Heiden wendet sich V. 25 — 32 zurück zur allgemeinen Rede. Hier nun giebt Paulus den letzten, bedeutendsten Grund zu Trost und Hoffnung der Juden: „dereinst werden sie Alle zum Heile gelangen, wenn das gesammte Heidenthum übergegangen sein wird.“ Der Gedanke ist schon im Vorigen oft besprochen [S. 258]. Er ist nicht materiell aufzufassen von allen jüdischen und heidnischen Individuen, sondern vom Heidenthum und Judenthum als Sache. „Wenn das Evangelium ganz zur Weltreligion geworden ist, wird es auch das durch die Welt zerstreute und von seiner starren Form entkleidete Judenthum in sich aufnehmen.“ Vgl. Winzer *illustratur loc. P. ad Rom. ep.* 11, 25, 26. Lips. 1828.

V. 25. *Οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγν.* (1, 13 u. and.) beginnt oft bedeutende Erörterungen: 1 Kor. 12, 1. 1 Thess. 4, 13. *Μυστήριον* ist auch hier nicht geheime oder geheimnissvolle Lehre, sondern, wie immer, der göttliche Rathschluss durch Jesum erfüllt, der ganze oder ein Theil. So schon Matth. 13, 11, unten 16, 25. Eph. 1, 9. 1 Kor. 15, 51. Hier ist es eine Seite des göttlichen Weltplanes. Die ganze Stelle ist darum merkwürdig, weil man aus ihr sieht, dass Paulus eine allmählige, umfassende Entwickelung der christlichen Sache annahm, dass er also da, wo er von der in Kurzem bevorstehenden Rückkehr Christi spricht, nur vorübergehend dieselbe erwähnt. Aus dem *ἵνα — ἑαυτοῖς* sieht man, dass er die Heiden anrede; *φρόνιμοι παρ᾽ ἑαυτ.* steht auch 12, 16, bei den Alexandrinern Weish. 3, 7, *ἐν ἑαυτοῖς* 1 Kor. 14, 11, und so ist auch hier *παρ᾽*, *ἐν* und der blose Dativ *ἑαυτοῖς* (in, zum Dünken) gelesen worden. Diesen hält

Fritzsche für ursprünglich [„*ne sitis vobis prudentes, ne vos sapere putetis*“]. Alles bedeutet: in seinem Dünken, mag immerhin die Formel zugleich den Uebermuth, die Eigenliebe, den Unverstand bezeichnen, sodass man sich nach eigenem Bedünken den göttlichen Rathschluss vorstellt. Diesen konnten die Heiden aus Eigenliebe misverstehen. Aber *φρόνιμοι* für sich bedeutet nicht hochmüthig. *Ὅτι* giebt den Gegenstand des *μυστήριον*. Dieses besteht aber nicht blos in der *πώρωσις*, sondern (Fritzsche ganz richtig) in allem Folgenden bis *σωθήσεται*. *Ἀπὸ μέρους* gehört zu *γέγονε*, dem Sinne nach zu *Ἰσραήλ*. Viele (Calvin, Meyer) verbanden es mit *πώρωσις*: eine gewisse, oder theilweise Verstockung. Vielmehr steht es dem *πᾶς Ἰσρ.* V. 26 entgegen. Vgl. *ἀπὸ μέρους* 15, 15. 2 Kor. 1, 14. 2, 5. *Ἄχρις οὗ*, — so lange dauernd, bis das Ganze der heidnischen Welt hereingekommen sein wird. *Πλήρωμα* oben zu V. 12. Hier ist die Uebersetzung des Wortes fast immer übereinstimmend gewesen. Es ist das Ganze, nicht blos eine Menge oder *plerique* (Fritzsche). Wahrscheinlich hat Paulus die Stelle Gen. 48, 19 im Sinne (*πλῆθος ἐθνῶν* bei den LXX). Die älteren Ausleger, neuerdings Olshausen, erklärten Ersatz, *supplementum*, Ergänzung. [Wolf: *quod e gentibus desumendum destinavit Deus ad supplendum id, quod deficit in olea mystica Israelis.*] *Εἰσέρχεσθαι* schlechthin, wie hier, auch Matth. 7, 13. Luk. 13, 24, sonst auch mit dem Beisatze *εἰς βασιλείαν θεοῦ*, *εἰς ζωὴν* Matth. 5, 20 [*Commentar* zu d. St. S. 104] u. 25, 21. Hier wechselt es deutlich ab mit *σώζεσθαι* (V. 14). Fritzsche verglich auch *οἱ ἔσω* 1 Kor. 5, 12.

V. 26. Letzter Theil des *μυστήριον* (V. 25). *Καὶ οὕτω* wie 5, 12, nicht sowohl auf solche Weise, als dann nun. Dieses ist die berühmte Stelle von der allgemeinen Judenbekehrung. Sie ist, wie gesagt, nicht so materiell, arithmetisch, sondern im freieren Sinne, vom Ju-

denthum als Sache aufzufassen. Jenes war aber die gewöhnliche Auffassung in der alten Kirche, und die Erfüllung der Rede wurde am Ende der Zeit bei der Rückkehr Christi erwartet, als eine einmalige, allgemeine, wunderbare Bekehrung. Die neueste, historische Auffassung will dem Apostel auch diese phantastische Hoffnung beilegen (Reiche, de Wette, Meyer). In der altprotestantischen Ansicht lag diese allgemeine Judenbekehrung nicht, theils, wie gesagt, wegen der Antipathie der Reformatoren gegen das Judenthum, theils wegen der schwärmerischen Ausführung zugleich mit chiliastischen Ideen bei den Fanatikern des sechszehnten Jahrhunderts, dann auch im Streite gegen Spener und die Pietisten. Von denjenigen, welche die Sache uneigentlich nahmen, wurde der Sinn der Stelle zu beschränken gesucht; *Ἰσρ.* von Origenes, Theodoret [*πάντα Ἰσραὴλ καλεῖ τοὺς πιστεύοντας, εἴτε ἐξ Ἰουδαίων εἶεν, τὴν φυσικὴν συγγένειαν πρὸς τὸν Ἰσραὴλ ἔχοντες, εἴτε ἐξ ἐθνῶν καὶ τὴν τῆς πίστεως εὐγένειαν αὐτῷ συναπτόμενοι*], Augustinus *de civ. D.* 20, 29 *ultimo tempore ante judicium Judaeos in Christum esse credituros celeberrimum est in sermonibus cordibusque fidelium* [bestimmter noch *epist. ad Paulin.* 186], Luther, Calvin, Paulus vom wahren, geistigen Israel (Gal. 6, 16) verstanden, oder vom gläubigen (Olshausen), wodurch die Stelle tautologisch wurde. Oder man nahm *σωθήσεται* für *δύναται σωθῆναι* (Semler, Ernesti), oder übersetzte: fortwährend werden übergehen (Calov). Endlich fasste man auch *πᾶς* in unbestimmter Bedeutung: *plerique,* so gut wie Alle (Rückert, Fritzsche vgl. 1 Kön. 12, 1. 2 Chron. 12, 1). Grotius und Wetstein wollten die Stelle nur auf die nächsten Erfolge in Palästina allein beziehen vor und nach der Zerstörung Jerusalem's, wo nach Euseb. H. E. 3, 35 *μύριοι Ἰουδαῖοι* zum Christenthum übergetreten sind. Aber dieser gewaltsamen Annahmen bedürfen wir nicht. An

das ganze Judenthum dachte Paulus sicher. Es erhellt dieses theils aus dem οἱ πάντες V. 32, theils aus den folgenden Citaten.

Diese (V. 26 u. 27) sind wieder gedächtnissmässige, und es ist ersichtlich, wie Paulus besonders die prophetischen Schriften in Hinsicht auf die Bestimmung seines Volkes durchdacht habe. Ἥξει — διαθήκη ist mit geringer Abweichung aus Jes. 59, 20 f. Statt ἐκ Σιών bei Paulus haben die Alexandriner ἕνεκεν Σιών; wahrscheinlich fiel dem Apostel jenes aus Ps. 14 (53), 7 ein: τίς δώσει ἐκ Σιὼν τὸ σωτήριον. An διαθήκη hängt Paulus (im Original des Jes. folgt: meinen Geist will ich ihnen geben) die Stelle Jes. 27, 9: ὅταν ἀφέλωμαι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν, was dort nicht als eine διαθήκη, sondern als ein Segen (εὐλογία) erwähnt wird. „Aus Zion wird der Retter kommen, und er wird die Vergehungen wegnehmen vom Geschlechte Jakob's. Und es wird mein Bund mit ihnen sein, wenn ich ihnen die Sünde vergebe.“ Sündenvergebung ist hier bei Paulus die Folge der Bekehrung des Volkes. Sonst ist sie bei den Propheten der Anfang der neuen grossen Volkszeit (Jer. 31, 36). Ὁ ῥυόμενος ist im Original Gott; ausser unserer Stelle wird es von Christus gebraucht 2 Kor. 1, 10 u. 1 Thess. 1, 10. Chrysostomus und Augustinus dachten hier an Elias oder Henoch. Καὶ ἀποστρ. haben auch die Alexandriner, gegen den Sinn des Originals. Dort heisst es: ein Erlöser für diejenigen in Jakob, welche sich von der Sünde wenden. Ἀποστρ. ἀσεβ. bezeichnet bei Paulus Heilung vom Unglauben.

V. 27. Διαθήκη ist mit ὅταν zu verbinden. Αὕτη ἐστίν: darin wird der Bund bestehen; ἡ παρ' ἐμοῦ: der von mir zu stiftende. Vgl. 1 Joh. 5, 2 ἐν τούτῳ — ὅταν. Hierzu setzt nun der Apostel selbst V. 28 f.: diese Volkserlösung werde sicher eintreten, und zwar (V. 30 — 32) auf dem

schon im Vorigen beschriebenen Wege, sodass die Heiden durch den jüdischen Unglauben, die Juden durch den Glauben der Heiden zum Heile gelangen. Die Gegensätze V. 28 sind nicht rednerisch genau: *κατὰ τὸ εὐαγγέλιον* — *κατὰ τὴν ἐκλογήν;* — *δι' ὑμᾶς* — *διὰ τοὺς πατέρας*. Doch im Sinne liegt ein sehr klarer Gegensatz. *Κατὰ τὸ εὐαγγ.*: dem göttlichen Weltplane gemäss, wie die Verkündigung bestimmt worden. So Rückert. *Κατὰ τὴν ἐκλογήν* natürlich von der alten Bestimmung des Volkes zu verstehen: wie es über sie beschlossen worden ist. Also: für das allgemeine Beste müssten sie zurückstehen, aber die ihnen verheissenen Segnungen würden doch erfüllt werden. Von der gewöhnlichen paulinischen Bedeutung des Wortes *εὐαγγέλιον* (Akt des Verkündigens) weicht ab und es wird dabei zu viel in das *κατά* gelegt, wenn man mit Beza, Meyer, de Wette übersetzt: in Rücksicht auf das Evangelium, die Verwerfung desselben, oder (Fritzsche): von welchem sie Gott fern hält [*quod ad evangelium attinet, a quo eos Deus per contumaciam iis inditam arcuit*]. *Ἐχθροί* — *ἀγαπητοί* hier im äusserlichen Sinne: Unbegünstigte, Begünstigte, aber gewiss von Gott, nicht von seiner, des Apostels Seite (Theodoret, Luther: „halte ich sie für Feinde“ — Grotius wegen des Gegensatzes mit *ἀγαπητοί*: „sind mir Feinde,“ [so auch Bengel und Baumgarten: *ἐχθροί* in aktiver Bedeutung] Semler, Paulus). *Δι' ὑμᾶς*: mit Rücksicht auf euch, zu eurem Besten; *διὰ τοὺς πατ.*: mit Rücksicht auf die Väter, um ihretwillen (9, 15. AG. 13, 17. Ps. 105, 5 ff.). Dem göttlichen Plane gemäss sind sie unbegünstigt, aber um ihrer Ahnen willen sind sie doch begünstigt.

V. 29 gehört zum Letzten: *διὰ τοὺς πατέρας*. Dasselbe lag in der Doxologie 9, 5: „Gott hält seine Verheissungen.“ Unwiderruflich sind die Gnadenbewilligungen und die Beru-

fung Gottes. Ἀμεταμ. steht noch 2 Kor. 7, 10, aber in anderem Sinne. Χαρίσματα wie 5, 15. 6, 25 [S. 188]: Mittheilung göttlicher Huld, hier mehr angebotene Hulderweisung. Κλῆσις ist gleichbedeutend mit ἐκλογή V. 28, und, wie Fritzsche bemerkt, das Vorzüglichste von jenen Charismen. Aber auch hier ist die alte Berufung des Volkes gemeint, nicht die christliche — Meyer, Tholuck. [Jenes schon Calvin: *de illa vocatione, qua posteros Abrahae in foedus adoptavit Deus*]

Die Bedeutung von V. 30 u. 31 liegt in den zweiten Sätzen: ihr durch sie, sie durch euch zum Heile. Die Sätze ὥσπερ — τῷ θεῷ V. 30 und οὕτω καὶ οὗτοι ἠπείθησαν V. 31 bezeichnen nur die Nothwendigkeit des Heils für Beide. Das καὶ nach ὥσπερ V. 30 fehlt in der überwiegenden Zahl der Handschriften, und ist seit Griesbach ausgelassen worden, aber (Fritzsche) ein sich so entsprechendes wiederholtes καί, wie hier V. 30 u. 31, ist auch in der klassischen Sprache gangbar [Stallbaum zu *Plat. Gorg.* 61]. Ἀπειθεῖν wird hier in verschiedener Bedeutung von Heiden und Juden gebraucht, von jenen bezeichnet es: von Gott entfremdet sein (ἀθέους εἶναι Eph. 2, 12); doch bezieht es sich vielleicht auch auf jene Gottesstimme an die Heiden (oben Kap. 1). Ἐλεεῖσθαι 9, 15 f. 18. s. v. a. σώζεσθαι. Vgl. ἔλεος 15, 9. Τῇ τούτων ἀπ. = διὰ τὴν ἀπ. oben V. 20.

V. 31. Ἀπειθ. von den Juden also: Unglaube, zwar nicht der Wortbedeutung nach, aber zufolge des Sinnes, wie ja auch ὑπακούειν Glaube bedeutet, insofern bei dem Apostel jenem wie diesem ein sittlicher Grund untergelegt wird. Vgl. Joh. 3, 36 [B. Crusius *theol. Ausleg. d. Joh. Schrr.* 144], AG. 14, 2. Röm. 4, 3 ὑποτάσσεσθαι. Aber wenn auch ἵνα vom Zwecke Gottes verstanden wird, darf man doch ἠπείθησαν ἵνα nicht so fassen, als sei der Unglaube nothwendig

göttliche Schickung gewesen. So die Prädestinatianer und wieder die Neuesten. Dann müsste Paulus gerade seinen Hauptgedanken in der Rede (der Fall der Juden ihre eigene Schuld) vergessen haben. Vielmehr: dahin ist der Unglaube des Judenthums gewendet worden, dass u. s. w. *Τῷ ὑμετ. ἐλέει* nicht: durch euern Glauben, sondern in dieser bescheidensten Formel ist *ὑμ. ἐλ.* Heil von euch (*ὑμετ.* also objektiv, wie in *ὑμετέρα καύχησις* 1 Kor. 15, 31), also: angeregt (wie *παραζηλούμενοι* V. 11) durch die euch widerfahrene Huld. Somit nehmen wir die Worte *τῷ ὑμ. ἐλ.* zum Nachsatze, und *ἵνα* ist nachgesetzt wie 1 Kor. 9, 15. 2 Kor. 2, 4. Gal. 2, 10. Die ältesten Erklärer (Syr., Vulg., Erasmus, Luther, Morus, Lachmann) verbanden jene Formel mit *ἠπείθησαν,* und erklärten entweder: glaubten nicht an die Huld (Luther), was nichtsbedeutend wäre und ohne Zusammenhang mit dem folgenden Satze, oder: glaubten nicht um der Huld willen, durch sie verletzt, — Erasmus [weil ihr begnadigt wurdet], Calvin; aber die Heiden traten ja nach Paulus erst nach den Juden ein — oder: für euer Heil, *in vestram misericordiam* (so vielleicht die Vulg., wie Fritzsche vermuthet).

Paulus schliesst V. 32 mit einem seiner Grundgedanken, den er oben Kap. 1 — 3 bereits ausgeführt hatte: überall schafft Gott aus Elend Heil. Statt *τοὺς πάντας* im ersten Satze wird auch *τὰ πάντα* gelesen, doch schärft nach Fritzsche's richtiger Bemerkung das wiederholte, gleichmässige *τοὺς πάντας* den Sinn: „Alle hat er ungläubig sein lassen, um sich Aller zu erbarmen.“ Mit Recht bemerkt de Wette, die Stelle sei (wenn gleich auch hier von einem ewigen Heile die Rede ist) entscheidend gegen einen ewigen Verdammungsbeschluss. Gott hat der Sünde im Einzelnen nicht wunderbar abgeholfen, um sie dann in grossen Akten aufzuheben. *Συγκλ. εἰς* wie Gal. 3, 22 f. *ὑπὸ ἁμαρτίαν.* In

blos declarativer Bedeutung ist es gewiss nicht zu fassen: spricht es gemeinsam über sie aus, tadelt sie gemeinsam (*in omnes una invehi*), ἀπέδειξε, ἤλεγξεν [ἅπαντας ἀπειθοῦντας, wie ein griechisches Scholion erklärt]. So Grotius, Wetstein vgl. 3, 9. Sondern es heisst: übergeben. Vgl. συγκλείειν εἰς χεῖρας Ps. 31, 8, εἰς θάνατον Ps. 78, 41. 50; allerdings dieses mehr in dem Sinne des Zufallenlassens, als des Hingebens. Dieses Letzte haben wieder die neuesten Ausleger festgehalten: Meyer, Rückert, de Wette, Fritzsche.

Den Schluss des Kapitels und des ganzen Abschnitts von Kap. 9 — 11 bilden die Verse 33 ff. In altprophetischer Begeisterung preist er die göttliche Macht und Weisheit in den menschlichen Geschicken. Die göttliche Weisheit fasst er ganz genau und eigentlich von der Seite auf, dass die Dinge der Welt und insbesondere die Menschengeschicke mit einander und für die göttlichen Endzwecke geordnet seien. So spricht er auch Eph. 3, 10 vom μυστήριον, in welchem sich die πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ offenbare. Als Schluss der drei Kapitel bezieht sich unsere Stelle auf Zweierlei, was im Vorigen ausgeführt war: überall wird Heil aus Elend — die religiöse Geschichte des Heidenthums und Judenthums ist genau mit einander verwebt, die heidnische Welt wird durch den jüdischen Unglauben gewonnen, durch die Heiden wird das Judenthum zum Heile geführt. Βάθος althebräisches Wort, welches nicht blos den Begriff, dem es beigesetzt wird, verstärken, sondern ihm die Idee der Unergründlichkeit beigeben soll (1 Kor. 2, 10 vgl. mit AG. 2, 24). Es gehört aber nicht blos zu πλούτου, sodass dann die beiden Genitive σοφίας καὶ γνώσεως von πλούτου abhingen (Erasmus, Beza, Luther, Calvin, Rückert, Koppe, Reiche), sondern zu allen drei folgenden. So Grotius und die meisten Neueren: Tholuck, Meyer, de Wette,

Fritzsche [Stengel]. Dafür spricht 1. dass sonst σοφ. und γνῶσις durch καί — καί zu scharf geschieden werden würden, Worte, welche doch nicht so unterschieden sind. 2. dass auch in der Ausführung Macht (βαθ. πλούτου) und Weisheit unterschieden werden. Von der Macht handelt V. 34, und zugleich mit der Weisheit V. 35. Βάθος πλούτου ist also dasselbe, was Eph. 3, 8 ἀνεξιχνίαστος πλοῦτος: Segensmacht vgl. 10, 12. Σοφία aber und γνῶσις sind gewöhnlich verbundene Begriffe: allgemeine Anordnung der Dinge — Bestimmung über das Einzelne.

Die nächsten vier Sätze V. 33 u. 34 führen den Begriff der Weisheit aus. Κρίματα — ὁδοί: Schickungen — Anordnungen in Welt und Leben. Ὁδός bezieht sich mehr auf Allgemeines, passt also (Fritzsche) besser mit σοφία zusammen, κρίματα mehr auf Einzelnes, bezieht sich mehr auf γνῶσις. Κρίματα Beschlüsse (Ps. 36, 6 ὡσεὶ ἄβυσσος πολλή), ὁδοί Weltgesetze (AG. 13, 10. Apok. 15, 3).

V. 34. Τίς — ἐγένετο dem Allgemeinen nach aus Jes. 40, 13, nach den Alexandrinern. Vgl. Sir. 18, 2—5. Weish. 9 [13], 17, wo dieselben heiligen Formeln, bei Paulus 1 Kor. 2, 16. „Wer begreift seinen Sinn, oder von wem hat er Rath genommen?" Der Sinn ist: Gott erkennen wollen bedeute s. v. a. ihn berathen wollen.

V. 35. Ἤ τίς — αὐτῷ bezieht sich auf πλοῦτος, Machtvollkommenheit. Die Worte sind aus Hiob 41, 3, aber frei nach dem Hebräischen, nicht nach der alexandrinischen Uebersetzung: „Wer gab mir zuvor, dass ich ihm wiedergäbe?" Diese Stelle ist aus Paulus in den alex. Codex Jes. 40, 13 hereingebracht worden. Hier also: Wer hat ihm zuerst gegeben, dass ihm (καί hebräische Construction) wiedergegeben würde? d. h. die Segnungen Gottes sind sein eigenes, volles, freies Werk.

Der Schlusssatz V. 36 ἐξ αὐτοῦ, δι' αὐτ., εἰς αὐτόν fasst,

wie gesagt, Beides zusammen: Macht und Weisheit. Diese ist angedeutet in εἰς αὐτόν, auch 1 Kor. 8, 6. Kol. 1, 16, dort neben ἐξ οὗ und δι' αὐτοῦ. Jenes εἰς ist nicht zu fassen: zu ihm hingewendet, hinstrebend — dieses würde durch πρός ausgedrückt sein — sondern: für ihn da, er der Endzweck von Allem. Es ist der Ausdruck dafür, dass Alles für den göttlichen Weltplan da sei, gleichbedeutend mit δι' ὅν neben δι' οὗ Hebr. 2, 10. Die drei Formeln: „Alles von ihm, durch ihn, für ihn," geben so allerdings eine Bezeichnung der in jedem Denken über das Göttliche einleuchtenden dreifachen Wirksamkeit Gottes: Schöpfung, Erhaltung, Regierung. „Alles was ist und geschieht (τὰ πάντα), ist von ihm, durch ihn, zu ihm." So die Meisten, nur dass Fritzsche in εἰς αὐτόν den Begriff der Erhaltung, Grotius in δι' αὐτοῦ den der Mitwirkung Gottes fand. Διὰ πάντων zwischen ἐπὶ πάντων und ἐν πᾶσιν findet sich auch Eph. 4, 6. In solchen Stellen sah man oft Andeutungen der im Bewusstsein des Apostels lebendigen Trinitätslehre [Origenes, Augustin, die Scholastiker des Mittelalters, Tholuck, Nielsen]. Es kann dieser Ausdruck für das göttliche Wirken entweder von Paulus selbst gefunden oder aus der gemeinen religiösen Sprache entlehnt worden sein. Wenn jedoch die stoische Schule ähnliche Ausdrücke hatte — M. Antonin *ad se ipsum* 4, 23 an die Natur: ἐκ σοῦ πάντα, ἐν σοί, εἰς σέ; — so drückte das Letzte die Zurücknahme aller Dinge in das All aus. — Aber der Ausdruck Apok. 1, 8. 17 „Gott der Erste und der Letzte" (ein auch in der alten, religiösen Sprache sehr gewöhnlicher Ausdruck) gehört hierher, wenn er nicht blos Ewigkeit bedeutet. — Nun die gewöhnliche Doxologie αὐτῷ — αἰῶνας, wie oben 1, 25. 9, 5. Auch hier ist ἀμήν sehr beglaubigt.

Dieses also sind die berühmten Kapp. 9 — 11, in denen Paulus die Gleichheit der christlichen Menschen, Juden und

Heiden, auch in Bezug auf die Ansprüche an das Heil ausführt. Er räumt den Juden als Volk die alte Würde und die heilige Bestimmung ein; aber die jüdischen Menschen, sagt er, ständen, jedoch durch ihre Schuld, vorerst selbst den Heiden nach. Es braucht nicht wiederholt zu werden, mit welchem Unrecht der Prädestinatianismus aus diesen Kapiteln den Gedanken entlehnt habe, dass das ewige Heil unbedingt verliehen oder versagt werde. Es ist nur vom irdischen, wenngleich geistigen Geschicke die Rede — und obschon vom Apostel der Begriff der göttlichen Freiheit, eben den jüdischen Ansprüchen gegenüber, sehr hervorgehoben wird, so ist es doch die wesentliche Idee, welche durch diese Kapitel hindurchgeht: überhaupt alle Menschengeschicke würden für einen grossen Plan Gottes geordnet; und was die Juden anlangt, so sei der Grund ihres Geschickes in ihrer Unwürdigkeit, ihrem Unglauben zu finden. Hier schliesst der dogmatische Theil des Briefes: die paulinische Darstellung der Idee des Evangelium.

Wie in seinen meisten Briefen fügt Paulus auch hier einen moralisirenden Theil bei, ohne besonderen Uebergang, doch wie Etwas, das aus dem Vorhergehenden Folge, nothwendiges Resultat sei. Die christliche Gesinnung gilt dem Apostel durchaus als das, wodurch der Mensch der göttlichen Heilsanstalt erwiedern, sie auf- und annehmen solle, als ein Gottangehören. Mit dem vorigen besonderen Theile hängt speciell nur Kap. 14 — 15, 13 zusammen, von dem wechselseitigen Verhalten der Juden- und Heidenchristen [s. oben S. 11]. Dieser ermahnende Theil voll Geist und Bedeutung, der gewöhnlich zu kärglich behandelt worden ist, giebt zwar keine vollständige ethische Darstellung und ist nicht streng geordnet. [Dieses bemerkt auch Fritzsche im dritten Bande des S. 18 verzeichneten Commentar's.] Doch hat der Apostel offenbar den bestimmten Gang befolgt, dass

er vom eigentlich, innerlich Sittlichen (Kap. 12) mehr und mehr in das Aeusserliche übergeht — in das bürgerliche und gesellschaftliche Leben Kap. 13 — 15, von Tugend zu Pflicht und Sitte. Borger *de parte epist. ad Rom. paraenetica*. Lugd. Bat. 1840.

Kap. 12. V. 1 u. 2 allgemeinste sittliche Ermahnung, positiv und negativ: Weihe des Lebens für Gott, Absonderung von dem Geiste der Welt. *Οὖν* bezieht sich dem eben Gesagten zufolge auf alles Bisherige (de Wette), nicht blos auf 11, 32 — Tholuck, Rückert, Benecke wegen des *διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ θεοῦ* in unserer Stelle [Fritzsche] — noch auf 11, 35 f. (Meyer, Olshausen): nun auch ihr sollt für ihn, den reichen Gott, da sein. Dasselbe *οὖν* bei Beginn der Paränesen Eph. 4, 1 u. 1 Thess. 4, 1. *Διὰ — θεοῦ*: eben diese Huld war ja der Bestimmungsgrund zum christlichen Leben. So *παρακαλῶ διὰ τῆς ἀγάπης* 15, 30. Vgl. 2 Kor. 10, 1. 1 Kor. 1, 10. „Ich ermahne, dass ihr eingedenk dessen, — so beschaffen seid." *Οἰκτιρμοί* (2 Kor. 1, 3 und sonst) ist gleichbedeutend mit *ἔλεος*, *χάρις*. Der hebraisirende Plural bezeichnet die Aeusserungen, Handlungen des Erbarmens = *σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ* Kol. 3, 12. [Fritzsche: *motus, studia miserantis,* barmherzige Gesinnungen Phil. 2, 1. Hebr. 10, 28.] Das Opferbild (*θυσία*) für die Weihe des Lebens soll wohl auch bei Paulus, wie in den edleren Sprüchen des Alterthums [Isocr. *ad Nicoclem* c. 6. Philo *de victim.* 838, *quod omnis prob. liber* 876. Joseph. *antiqq. jud.* 18, 1. 5], dem äusserlichen Gottesdienste, hier natürlich des Judenthums, entgegenstehen. *Παραστῆσαι* oben 6, 13, gewöhnliches Wort, auch von Darbringung an Gott Luk. 2, 22, namentlich von Opfern. *Σώματα* ist, wie gewöhnlich (s. zu 7, 24), nicht blos Leib (Köllner, Olshausen), sondern: „euch in eurem gesammten Dasein, eure Personen" (1 Kor. 6, 20 *ἐν σώματι δοξάζειν θεόν*, Jak. 3, 6 *ὅλον τὸ σῶμα*).

Hier war das Wort vornehmlich zum Opferbilde angemessen. *Θυσίαν* u. s. w. Prädikat: dass euer Dasein ein Opfer sei, als ein Opfer. Derselbe Ausdruck vom gottgeweihten Leben auch 1 Petr. 2, 5 *πνευματικαὶ θυσίαι* (dort im Tempelbilde), welche die Christen sein sollten. Oefter gebraucht Paulus das Bild vom Opfer im engeren Sinne, von einem besonderen Lebensberufe für Gottes Sache: 2 Kor. 2, 15. Phil. 2, 17. 4, 18. *Ζῶσαν* könnte nur dem Bilde beigesetzt sein, um das Uneigentliche zu bezeichnen: Opfer in lebendiger Art, wie *λίθοι ζῶντες* 1 Petr. 2, 5. Doch ist der Begriff des Lebens bei Paulus zu bedeutend, und man hat das *ζῶσα* daher hier wohl lebensvoll und zwar des edelsten Lebens voll zu nehmen. *Ἁγίαν* steht zugleich mit Beziehung auf das Bild — Opferwort ist es auch 1 Petr. 1, 19 — [dagegen Fritzsche] und auf seine Bedeutung: tadellos, edel. *Εὐάρεστος τῷ θεῷ* vom Opfer auch Phil. 4, 18. *Τῷ θεῷ* gehört also auch hier zu *εὐάρ.* [Fritzsche]. Wiewohl es bei *εὐάρεστ.* so gut wie zu *παραστῆσαι* sich von selbst verstand (V. 2), so liegt es doch zu weit von diesem ab, als dass diese Verbindung wahrscheinlich wäre. Demnach muss man zu *παραστ.* hinzudenken *τῷ θεῷ*. Aber das Folgende *τὴν — ὑμῶν* kann nicht als Apposition zu *θυσίαν* genommen werden, vom Gegenstand der Darbringung; Opfer, wie Koppe will [als Appos. zu *ὑμᾶς* es nehmend], bedeutet *λατρεία* auch nicht Joh. 16, 2. Aber das müsste das Wort bedeuten, wenn es dem *θυσία* gleichstehen sollte [Fritzsche]. Anders Reiche [welcher *παραστῆσαι* wiederholt: *καὶ οὕτως παραστ. τὴν λογ. λατρ. ὑμῶν*, so auch de Wette] und Meyer [*λογ. λατρ.* Accusativ der Epexegese, in der Form eines besonderen Objekts: als euern geistigen Opfercultus]. Vielmehr ist der Satz Apposition zum *παραστῆσαι* u. s. w.: welches da ist, sein wird, worin besteht (*ἥτις ἐστίν*) der wahre Gottesdienst. So die Meisten: Tho-

luck, der 1 Tim. 2, 6 u. 2 Thess. 1, 5 vergleicht, Rückert, Winer [*Gramm.* S. 335], auch Luther: welches da sei u. s. w. [Fritzsche: ὃ i. e. καὶ τοῦτο ἡ λογ. λατρ. ἔστω, mit Verwerfung des angegebenen Supplements.] — Aber λογικὴ wird gewöhnlich nach seiner gangbarsten Bedeutung verstanden: vernünftig. Dieses entweder im Gegensatze zum Thieropfer — so Theodoret [ἁγίαν δὲ καὶ λογικὴν καὶ εὐάρεστον τὴν θυσίαν ταύτην ὠνόμασε, ταῖς τῶν ἀλόγων ἱερουργίαις παρεξετάζων καὶ δεικνὺς ταύτῃ τὸν δεσπότην θεὸν ἀρεσκόμενον, mit Verweisung auf Ps. 50, 14. 23] und Grotius [dagegen Fritzsche] — wie Steigerung zum ζῶσα, nach dessen gewöhnlicher Erklärung. Oder der Vernunft gemässe Verehrung (Calvin), im Gegensatz gegen die superstitio, oder Verehrung in Herrschaft der Vernunft, des edleren Lebens. Diese beiden Erklärungen sind zu modern-philosophisch. Vielmehr ist λογικὴ wohl im weiteren Sinne zu nehmen: geistig, innerlich, im Gegensatze zum äusserlichen Cultus, Opfer. So schon Chrysostomus [*hom.* 20: πνευματικὴ διακονία, πολιτεία ἡ κατὰ Χριστόν, τοῦτ' ἔστιν οὐδὲν ἔχουσα σωματικόν, οὐδὲν παχύ, οὐδὲν αἰσθητόν], Tholuck, Rückert, de Wette. Dann bildet es einen Gegensatz zum νόμος ἐντολῆς σαρκικῆς Hebr. 7, 16. Vgl. auch λογικὸν γάλα 1 Petr. 2, 2. Λόγος steht in der biblisch-griechischen Sprache (LXX) der σάρξ eben so entgegen, wie πνεῦμα; daher λογικός = πνευματικός. Tholuck: bei Plato [*Locr.* 99. E] sei λογικός s. v. a. νοερός. [Platonisch nennt daher Fritzsche die Erklärung des Chrysostomus und Theophylaktus: ὅταν μηδὲν ἄλογον πάθος ἐν ἡμῖν κρατῇ, ἀλλὰ ὁ λόγος τὰ πάντα διοικῇ. Er selbst erklärt λογικός ideell, *animo fictus.*] Paulus gebraucht aber λογ., weil πνευματικόν ihm bezeichnet: vom heiligen Geiste gegeben oder erfüllt [oben S. 33 f. Fritzsche]. Endlich ist λογικὴ λατρ. mehr als Joh. 4, 23 ἐν πνεύματι προσκυνεῖν [s. *theol. Ausl.*

d. joh. Schrr. S. 159]. Es bedeutet: Dienst durch das Innerliche, nicht blos im Innerlichen.

V. 2. Entfernung vom Wesen der Welt — der eigentliche Begriff der Heiligkeit. „Bildet euch nicht dieser Welt gleich, sondern gestaltet euch neu in Erneuerung eures Sinnes, sodass ihr erwägt u. s. w." Der Apostel hat hier deutlich das Gute als eine Sache des eigenen Strebens dargestellt, negativ und positiv; das *δοκιμάζειν* bezeichnet die geistige Bereitung, Thätigkeit dabei — das Prüfen, Erwägen, was das Gute sei. Statt der Imperative *συσχηματίζεσθε*, *μεταμορφ.* zieht die neuere Kritik die sehr beglaubigten Infinitive vor *συσχηματίζεσθαι*, *μεταμορφ.*; diese nicht [Tholuck] in der Bedeutung von Impp., sondern von *παρακαλῶ* abhängig. [Fritzsche behält die rec. bei.] Doch liegt im Uebergange aus dem *παρακαλῶ* mit Infin. in die Imperative grosse Kraft. *Συσχημ.* [*ad alicujus voluntatem et naturam sese conformare*] steht auch 1 Petr. 1, 14, *μετασχημ.* 2 Kor. 11, 14. *Σχῆμα* bedeutet in diesen Verbis, wie an sich 1 Kor. 7, 31, nicht blos Form, sondern Wesen. Viele fassten auch *μορφή* (Phil. 2, 6) in jener mehr äusserlichen Bedeutung. Allein gewiss hat auch dieses im Verbum *μεταμορφοῦσθαι* jene stärkere Bedeutung. *Οὗτος ὁ αἰών* aus der messianischen Sprache, wie *οὗτος ὁ κόσμος* (Eph. 2, 2. 2 Kor. 4, 4). Aber der apostolische Gebrauch geht über den jüdischen hinaus. Es wechseln drei Bedeutungen der Formel ab, sodass wir oft nicht genau bestimmen können, welche in den einzelnen Stellen Statt habe: Sinnenwelt, Erdenleben — Hingegebensein an diese — die grosse, unbekehrte Menge der Menschen 1 Kor. 1, 20. 2 Kor. 4, 4. 6, 8. Gal. 1, 4: *ὁ ἐνεστὼς αἰὼν πονηρός*. *Αἰών* kann entweder die *υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου* bedeuten (Luk. 16, 8) oder den Geist der Zeit und des Lebens: Eph. 2, 2 *κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου ταύτου*. — Dieselbe Aufforderung wie hier Eph. 4, 17:

μηκέτι περιπατεῖν, καθὼς τὰ λοιπὰ ἔθνη. „Vielmehr umzugestalten das innere Leben.“ *Μεταμορφ.* ist wie *συσχημ.* nicht passiv zu nehmen, sodass hier durch τῇ — ὑμῶν das Princip, das Wirkende in dieser Umänderung bezeichnet würde. [So Fritzsche.] Vielmehr bedeutet jenes: sich umändern, und τῇ ἀνακ. bezeichnet die Art dieser Umänderung [Reiche, de Wette, Meyer]. Der Dativ steht so wie in περιτέμνεσθαι περιτομῇ. „Also dass ihr eure Sinnesart erneut.“ *Τοῦ νοός* hat den Ton in der Stelle, — denn ἀνακαίν. ist eigentlich dasselbe mit μεταμορφοῦσθαι (2 Kor. 3, 18) — und markirt die Umwandlung als eine innerliche. *Ἀνακαίνωσις* steht noch Tit. 3, 5, das Verbum Kol. 3, 10. Der Begriff der neuen Schöpfung erhält im urchristlichen Gebrauche einen höheren Sinn, als den es im Judenthum hatte. *Τοῦ νοὸς ὑμῶν*: eurer gegenwärtigen Sinnesart. Wenn ὑμῶν nicht gelesen wird, wie es Lachmann auslässt [und Schott für verdächtig hält, dagegen Fritzsche sich für die rec. erklärt], so muss es doch hinzugedacht werden, damit νοῦς nicht vom allgemeinen Menschenwesen verstanden werde. *Εἰς τὸ δοκιμ.* ist nicht vom Erfolge zu verstehen, sodass die sittliche Einsicht aus dem sittlichen Zustande abgeleitet werde — dieses lag nicht im Sinne des Paulus, wenn er gleich das Geistige und Sittliche im Wechselverhältnisse denkt. Auch bedeutet δοκιμ. hier nicht auserwählen (de Wette: Sache der besseren Gesinnung, des wahren Gewissens); sonst würde dieser Satz ganz gleichen Sinnes mit dem vorigen sein. Sondern die Art, der Weg der Sinnesänderung wird beschrieben, dass sie aus klarer Einsicht in den göttlichen Willen hervorgehe. Demnach bedeutet δοκιμάζειν prüfen, erwägen [Fritzsche: *examinare*]; — in sittlicher Beziehung schon 2, 18 [S. 78]; Eph. 5, 10: δοκ. τί ἐστιν εὐάρεστον, vgl. mit V. 17: συνιέντες τί τὸ θέλημα τοῦ κυρίου. *Θέλημα θεοῦ* [oben S. 77] alttestamentlicher Ausdruck für

das sittlich Gute, Eph. a. a. O. 1 Thess. 4, 3; doch hier nicht in der gesetzlichen Bedeutung wie dort. Gewöhnlich werden — Syr., griech. Väter, [Vulg.: *ut probetis, quae sit voluntas Dei bona et bene placens et perfecta*] Luther, Rückert, Reiche [Borger] — die drei folgenden Worte τὸ — τέλειον als Adjektiva zu θέλημα genommen. So würden sie aber, besonders das εὐάρεστον, überflüssig neben θέλ. θεοῦ stehen. Vielmehr (lateinische Väter, Erasmus, Tholuck, de Wette, Meyer) sind sie dem θέλημα parallel, mit substantivischer Bedeutung, und führen [Fritzsche] den Sinn des θέλ. θ. dahin aus, dass man keinen Gesetzeswillen darunter verstehen soll. Die drei Worte stehen in Gradation: menschlich gut — gottgefällig — vollkommen. Eine ähnliche, das sittliche Gute bezeichnende Zusammenstellung findet sich Phil. 4, 8. Τὸ ἀγαθόν unten V. 9 u. 21. 2, 10. 13, 4. Τὸ εὐάρεστον (zu V. 1) immer sonst mit Beisätzen τῷ κυρίῳ, ἐν κυρίῳ, ἐνώπιον αὐτοῦ: Eph. 5, 10. Kol. 3, 20. Hebr. 13, 21. Τέλειον in der starken Bedeutung auch Jak. 1, 4. 3, 2 (Matth. 5, 48 beschränkter, die umfassende, unbeschränkte Liebe bezeichnend).

Mit V. 3 beginnen nun die einzelnen sittlichen Aufforderungen. Hier also, Kap. 12, handelt Paulus von der eigentlichen, inneren Tugend. Diese besteht nach der biblischen, vorzugsweise neutestamentlichen Schriftlehre in der Liebe. Aber das neue Testament stellt diese gewöhnlich mit der Bescheidenheit zusammen, als Tugend Einer Art. Daher wird von dieser ausgegangen und gehandelt bis V. 8. Eben so Eph. 4. Das Allgemeine davon setzt er hier voraus — gelegentlich berührt er es V. 16. Er behandelt hier die Bescheidenheit von einzelnen, speciellen Seiten, als die bei geistigen Vorzügen. Wie dieses die eigentlichste Sphäre der Bescheidenheit ist und innerhalb dieser zugleich die meiste Versuchung da ist, von ihr zu lassen, so

war es besonders in der neuen Christusgemeine nöthig, auf sie hinzuweisen, da das Geistesleben in dieser so hoch stand. Zweierlei stellt er besonders heraus: Jeder solle sich weder mit seiner Geistesgabe überheben V. 3 — *σωφρονεῖν*, noch ausser ihr, über sie hinaus Etwas wollen und streben, bis zu Ende V 3 u. V. 4 — 8. Vgl. 1 Kor. 12, 4 — 30. Eph. 4, 4 — 16. Alle diese Stellen handeln zwar zunächst von der übernatürlichen Geistesgabe der apostolischen Zeit; aber sie sind mit Recht immer angewendet worden auf Beruf und Anlage überhaupt. *Διὰ τῆς χάριτος*: anders dieses *διά* als V. 1: dem Berufe gemäss, welcher mir geworden [Fritzsche: *pro mea apostoli auctoritate*]. *Χάρις* (1, 5 *χάρις καὶ ἀποστολή* S. 27) *δοθ. μοι* 15, 15. Gal. 2, 9 u. a.; *χάρις* bezeichnet zugleich Gabe und Bestimmung. *Τῷ ὄντι ἐν ὑμῖν* ist gewiss nicht blos, wie es gewöhnlich gefasst wird: Jedem unter euch 1, 7 [S. 29] Eph. 1, 1. Phil. 1, 1. — Dieses wäre wirklich eine matte Umschreibung — sondern (vgl. *τὰ ὄντα* 1 Kor. 1, 28) = *ὄντι τινί*, der Etwas bedeutet [Koppe]. Denn das Folgende setzt eigenthümliche Geistesbegabung voraus. „Nicht gesinnt zu sein über das Gehörige hinaus, sondern gesinnt zu sein in Bescheidenheit.“ *Ὑπερφρονεῖν, φρονεῖν, σωφρονεῖν* Wortanklang — die Rede soll dadurch sententiös werden. Vielleicht liegt derselben ein schon sprüchwörtlicher Gebrauch zu Grunde. *Φρονεῖν* ist hier nicht blos gesinnt sein, *sapere*, sondern in Bezug auf sich denken, meinen [Fritzsche: *de justa animi elatione dicitur*]; Luther: „dass Niemand von sich halte.“ *Ὑπερφρ. παρ' ὃ δεῖ* ist s. v. a. 1 Kor. 4, 6 *ὑπὲρ ὃ γέγραπται* (als erlaubt ist) *φρονεῖν*. Das *ὑπέρ* in dem Worte bedeutet also nicht für sich schon übermässig [Fritzsche: *majores, quam par est, spiritus habere*], sondern dieser Begriff liegt im Beisatze *παρ' ὃ δεῖ*. Dasselbe ist *ὑψηλὰ φρονεῖν*. *Δεῖ* kann

in ungenauem, populärem Gebrauch im Sinne von ἔξεστι — als man soll (Luther: „sich's gebühret") — gesetzt sein. Aber es kann auch der Apostel ein Selbstgefühl als eine Pflicht darstellen wollen. Φρονεῖν εἰς τὸ σωφρον. d. i. μετὰ σωφροσύνης φρονεῖν 1 Tim. 2, 15. *Εἰς* auch hier wie V. 2 von der Art [Reiche], nicht vom Erfolge des Handelns. „In bescheidener Weise gesinnt sein." Σωφρ. Mässigung, Besonnenheit überhaupt, ist auch bei den Griechen oft das Wort für Bescheidenheit [Xenoph. *Ages.* 11, 10], Mässigung in Bezug auf sich, auf seine Ansprüche. Ἑκάστῳ u. s. w. geht auf die zweite Aeusserung der Bescheidenheit im Geistigen über: „Ein Jeder sich so haltend, das treibend, wie er die Gabe empfangen hat." Ἑκάστῳ nicht zu λέγω zu nehmen [Köllner — dagegen Fritzsche], sondern zu ἐμέρισε, und somit Attraktion für ἕκαστον. So ἑκάστῳ ὡς ἔδωκεν — ὡς ἐμέρισε 1 Kor. 3, 5. 7, 17. Πίστις bezeichnet hier, wie V. 6 u. Eph. 4, 13, ohne Zweifel die Geistesgabe (χάρισμα), nach der objektiven Bedeutung des Wortes Anvertrautes (πεπιστευμένον). Auch die alten Griechen gebrauchten πίστις so. Dieses ist auch die älteste Erklärung: [Origenes: *mensura gratiae dei, quam quisque consequi meruit per fidem*] Chrysostomus [*hom.* 20, 241: πίστιν ἐνταῦθα τὸ χάρισμα καλῶν], Calvin, Grotius [*mensura gratiae data pro mensura fidei*]; aber nach unrichtiger Worterklärung: Folge des Glaubens [Theodoret: διὰ γὰρ πίστεως ἡ τῆς χάριτος δόσις καὶ πρὸς τὸ μέτρον τῆς πίστ. χορηγεῖται τὰ δῶρα τῆς χάρ.]. Flatt erklärt: treu zu Bewahrendes. Die Neueren [Fritzsche] halten sich bei dem Worte an den gewöhnlichen Begriff vom Glauben, welcher gar nicht Statt hat; Glaubenskraft erklären Reiche, Meyer, de Wette, Tholuck [„das subjektive Princip für das χάρισμα"]; Einsicht Beza; christliche Erkenntniss Bretschneider u. Paulus; Vollkommen-

heit Rückert. Man findet dann in dem Satze ἑκάστῳ u. s. w. die Beschreibung der Würdigkeit zu Geistesgaben. Aber es ist ja vom rechten Gebrauche der beschiedenen Geistesgaben die Rede. Μερίζειν steht so von göttlicher Zutheilung geistiger Gaben 1 Kor. 7, 17 (daher μερισμοί die Geistesgaben Hebr. 2, 4), äusserer 2 Kor. 10, 13. Μέτρον πίστεως s. v. a. Eph. 4, 7 μέτρον τῆς δωρεᾶς τοῦ Χριστοῦ.

V. 4. Jeder solle das Seine thun, aber dieses für das Ganze, ganz und gern. Das Bild von den Leibesgliedern wird, wie hier, auch 1 Kor. 12. Eph. 4 gebraucht. Es ist ein bekanntes, auch sonst im Alterthum viel gebrauchtes [Liv. *hist.* 2, 32. 6, 34. Seneca *de ira* 2, 31. Cic. *de offic.* 3, 5. 22. Antonin *ad se ips.* 7, 13], um eine verschiedenartige Wirksamkeit — aber gleich nöthig und ehrenwerth — für Ein Ganzes zu bezeichnen. Im apostolischen Gebrauche kam dazu noch die Beziehung auf Christus als das Haupt der Gemeine [Eph. 1, 22. 4, 15. Kol. 1, 18]. In allen diesen Stellen sind übrigens in dem Bilde zunächst nur die Geistbegabten, die Lehrer, gemeint. „Wie wir an demselben Leibe viele Glieder haben, diese aber alle nicht dieselbe Verrichtung haben." Πρᾶξις, wofür die Klassiker ἐνέργεια sagen: eigenthümliche Wirksamkeit, Luther: Geschäft [Fritzsche: *munus, officium*].

V. 5. „So sind wir so Viele Ein Leib in Christo, aber wie Glieder zu einander." Dieses ist die Anwendung von dem ἐν ἑνὶ σώματι μέλη πολλὰ ἔχομεν, das Folgende dann von τὰ μέλη οὐ τὴν αὐτὴν ἔχει πρᾶξιν. — Ἐν Χριστῷ Eph. 4, 16, nicht blos: in der Gemeinschaft mit ihm [Fritzsche], sondern: im Zusammenhange mit ihm, als dem Haupte. Es wird mit dem Beisatze sogleich auf den Endzweck aller christlichen Wirksamkeit hingedeutet, die Sache Christi. Ὁ δὲ καθ' εἷς ist die rec.; Lachmann [u. Tischendorf] haben

das handschriftlich sehr beglaubigte τὸ δὲ καθ' εἷς eingeführt und Meyer gebilligt, wobei dann καθ' εἷς ganz als Adverbium stünde. [Fritzsche erklärt diese Formel für ungewöhnlich und ungriechisch und entscheidet sich für die rec.] Uebrigens ist καθεῖς besser als ein Wort zu schreiben, ursprünglich Solöcismus statt καθ' ἕνα Eph. 5, 33, gewöhnlicher εἷς καθ' εἷς Mark. 14, 9. Joh. 8, 9; ἀνὰ εἷς ἕκαστος Apok. 21, 21: *singuli omnes*, Vulg: *singuli*, Luther unrichtig: unter einander. Ἀλλήλων μέλη: Glieder von, zu einander, d. i. zu einander gehörige: alle wesentlich, alle nöthig neben einander, um zusammen das Vollständige auszumachen.

V. 6 darf der erste Satz ἔχοντες — διάφορα nicht mit dem Vorigen verbunden werden, obwohl dieses gerade die gewöhnlichste Auffassung ist: Erasmus, Luther, Calvin, de Wette, Meyer, Schott, Tholuck [Tischendorf, Hahn]. Denn 1. es geht der Gedanke auf etwas Anderes über, auf die Verschiedenartigkeit der Glieder; 2. es müsste dann das Folgende εἴτε προφητείαν u. s. w. durch eine Partikel (οὖν — δέ) verbunden werden. Viele, Meyer, Reiche, Rückert, de Wette, fassen dann die folgenden Sätze nicht als Ermahnungssätze [oder beginnen sie, wie Reiche, erst mit V. 8 ὁ μεταδ. ἐν ἁπλότητι], sondern gleichbedeutend mit κατὰ τὴν χάριν: Alles der Gabe gemäss. [„Was das Einzelne anlangt, sind wir Glieder, doch so, dass wir nach der uns verliehenen Gnade verschiedene Gnadengaben besitzen, sei es dass wir“ u. s. w.] Dieses bringt im Allgemeinen und Einzelnen eine Tautologie in die Stelle [Fritzsche], und passt der Sprache nach nur zu κατὰ τὴν u. s. w. Vielmehr ist, wie auch Grotius und Griesbach die Stelle ansehen, ἔχοντες — διάφ. Vordersatz, zu dem das εἴτε u. s. w. den Nachsatz giebt. [So schon der ältere Text von Curcelläus.] Dieser Nachsatz geht bis auf παρακλήσει V. 8. „Da wir aber verschiedene Gaben haben

nach der uns gewordenen Gnade, so mögen wir — diess der Sinn — diese Gaben dem gemäss gebrauchen, wie wir sie empfangen haben, nichts Anderes wollen, treiben, als wofür wir ausgerüstet sind." Ganz gleich im Bau der Rede ist 1 Petr. 4, 10 f.; doch ist dort mehr der Sinn: als Gottes Gabe, würdig sollen wir sie gebrauchen. Also ist in diesem Nachsatze 1. bei den zwei Accusativen *προφητείαν* — *διακονίαν* nur *ἔχοντες*, 2. bei den zwei Participien *διδάσκων* — *παρακαλῶν* nur *ὤν* [Fritzsche *ἐστίν*] hinzuzuverstehen, 3. bei'm *κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστ.* ein Wort wie *πράττωμεν, ἄγωμεν,* und 4. bei'm dreimaligen *ἐν* (*διακονίᾳ, διδασκαλίᾳ, παρακλήσει*) etwa *ἔστω* (1 Tim. 4, 15) oder *μενέτω.* Luther: „warte es." Grotius wollte zu dem *κατά* und *ἐν* mit ihren Zusätzen unpassend *σωφρονεῖτε* (*σωφρονῶμεν*) verstehen. *Χαρίσματα* steht hier in einer dem Paulus besonders geläufigen Bedeutung (anders bisher): innerliche, geistige Gaben. *Δοθεῖσα χάρις* V. 3, hier also auf Geistesgaben überhaupt bezogen. „Ob wir etwa prophetische Gaben haben, mögen wir sie treiben nach u. s. w." *Προφητεία* als christliche Geistesgabe oft bei Paulus Eph. 4, 11, am Meisten aber 1 Kor. 12, 14. Diese Propheten der apostolischen Gemeine sind volksmässige Lehrer, aber mit höherer Begeisterung, erleuchtetem Geiste. Rückert setzt sie zwischen *διδάσκαλοι* und *ἀπόστολοι.* Tholuck zwischen *παρακαλοῦντες* und *διδάσκαλοι.* [Fritzsche an die erste Stelle. Vgl. Neander *Geschichte der Pflanzung* u. s. w. 1, 160. Ziegler *theol. Abhandll.* 2, 89 ff. Winer *bibl. Realw.* 553.] Koppe *exc.* 3 *ad Ephes.* Anders, vom wirklichen Prophetenthume, steht das Wort AG. 11, 27. 13, 15. 15, 32. 21, 10. Apok. 11, 6 u. a. *Διδασκαλία* und *παράκλησις* bezeichnen hier mehr die gewöhnliche Amtsthätigkeit in der Gemeine. *Κατὰ τὴν ἀναλ. τ. πίστ.*: *ἀναλ.* steht hier allein; es war dem Paulus wohl im griechischen Leben bekannt und

geläufig geworden: gleiches, entsprechendes Verhältniss, Angemessenheit; bei Cicero *proportio, ratio* [*ad Attic.* 6, 2: *sed primo me deceperat ἀναλογία, de univ.* 3. Varro *L. L.* 18, 4: *dicitur de proportione et similitudine*]. Also (πίστις wie V. 3): im Verhältniss der einem Jeden gewordenen Gabe [Wetstein: *pro ratione ejus, quod ipsi creditum et manifestatum est*]. Dem Sinne nach — wenn auch nicht nach der Wortbedeutung — ist unsere Formel s. v. a. ὡς ἐμέρισε ἑκάστῳ θεὸς μέτρον πίστεως V. 3. Die gewöhnliche, auch altkirchliche Auslegung ist durchaus anders, indem πίστις auch hier in der allgemeinen Bedeutung genommen wurde, also entweder Glaubenskraft (de Wette, Meyer), oder Ueberzeugung [Morus], oder Glaubenslehre, wie in der alten Kirche — dann von Flatt, Köllner, Glöckler, [Schrader] — wogegen Bretschneider [*Dogmatik* 1, 407. Ammon *summa theol.* §. 26]. Die altprotestantischen Theologen stellten hiernach als Princip der Schriftauslegung die *analogia fidei* auf [Klausen *Hermeneutik* S. 234. 241. 244. Calvin zu unserer Stelle: *fidei nomine significat prima religionis axiomata, quibus, quaecunque doctrina deprehensa fuerit non respondere, falsitatis sic convincetur.* Vgl. Wernsdorf *de analogia fidei* 7, 2]. Luther übersetzt: „sie sei dem Glauben ähnlich.“ Aber davon ist ja in der ganzen Stelle nicht die Rede, was gelehrt werden solle — vielmehr wie und zwar überhaupt gewirkt werden solle in der Gemeine.

V. 7. „Hat man einen Beruf zur Verwaltung, so gebrauche man ihn so, treibe ihn so, dass man eben nur verwalte.“ Man treibe sein Werk dem Berufe gemäss. Διακονία zwar in specieller Bedeutung (anders 11, 13), jedoch nicht gerade in der, welche AG. 6, 1 [Armenpflege, Fritzsche] Statt hat, sondern: Verwaltung der Lehre, entgegengesetzt 1 Kor. 12, 3. [Theodoret: διακονίαν τὴν τοῦ κη-

ῥύγματος λειτουργίαν καλεῖ.] So ποιμένες neben διδάσκαλοι Eph. 4, 11, κυβερνήσεις 1 Kor. 12, 28. Διδάσκειν — παρακαλεῖν stehen auch 1 Tim. 4, 13 neben einander. Sie unterscheiden sich wohl wie Lehre überhaupt und Anwendung derselben. Παράκλησις AG. 13, 15. 1 Thess. 2, 3. 1 Tim. 3, 2. Εἴτε — διδασκαλίᾳ: „ob Einer Lehrer sei, so halte er sich an die Lehre.“ Διδασκαλία wie hier von Beruf oder Thätigkeit der Lehrer 1 Tim. 4, 13. 16. Tit. 2, 7.

Mit veränderter Construction drückt Paulus im übrigen Theile von V. 8 den Gedanken aus: Was wir treiben, sollen wir gern treiben, während das Vorige verlangte, es ganz, allein zu treiben. Denn gewiss beziehen sich auch diese Sätze nicht auf allgemeine Pflichten (Grotius, die meisten Neueren), sondern auf Verrichtungen in der Gemeine. Darauf weist ja auch προϊστάμενος deutlich hin. Aber Ermahnungen enthalten sicher auch diese Sätze. Μεταδιδόναι ist hier wohl nicht äusserlich mittheilen, wohlthun Eph. 4, 28 [Fritzsche] — dieses lag in ἐλεεῖν — sondern lehrend mittheilen, also an ein geistiges Geben zu denken. Folglich meint er eine dritte Art von Lehrern: solche, die es nur gelegentlich sind. Ἁπλότης entweder Aufrichtigkeit, *sinceritas* (2 Kor. 8, 2. 9, 11. 13. Jak. 1, 5), oder = εἰλικρινεία, Lauterkeit, Unverfälschtheit, *integritas,* auf den Inhalt der Lehre bezogen (2 Kor. 2, 1). „Er thue es in Lauterkeit.“ [Chrysostomus versteht es von Fülle und Freigebigkeit: *hom.* 20, 245: οὐ γὰρ ἀρκεῖ τὸ δοῦναι, ἀλλὰ δεῖ καὶ μετὰ δαψιλείας τοῦτο ποιεῖν. So die Meisten, daher die falsche Deutung des ἁπλῶς Jak. 1, 5 freigebig, Wilke *Clav.*] Προΐστασθαι allgemeine Bezeichnung des Vorsteheramtes in der Gemeine 1 Thess. 5, 12. 1 Tim. 5, 17; Justin *apol.* 1, 65 ὁ προεστώς (προστάτις Röm. 16, 2). [Allgemeiner noch Fritzsche: *qui praeest cuivis vel homini vel rei.*] Σπουδή Eifer, Treue. Ἐλεεῖν muss neben den übrigen Amts-

verrichtungen das Wohlthun im Namen und Auftrag der Gemeine bezeichnen, AG. 6, 3 ff. 1 Kor. 12, 28: ἀντιλήψεις (Beistand, Helfer). Ἱλαρότης (ἱλαρὸς δότης 2 Kor. 9, 7 ein freudiger Geber): freudige Bereitwilligkeit, Gernthun.

So weit von der Bescheidenheit. V. 9 wendet Paulus sich nun zur verwandten Tugend, der Liebe. Von ihr spricht er erst allgemein, nach ihrem Zusammenhange mit christlicher Gesinnung überhaupt V. 9—12, dann als thätiger Mittheilung V. 13 f., dann als Theilnahme am gesammten Leben Anderer V. 15. 16, endlich als Versöhnlichkeit und Vergeben V. 17—21.

Zuerst also eine vollständige Entwickelung des Begriffes von Liebe V. 9—12: sie sei s. v. a. Gutes, Tugend überhaupt V. 9; sie sei zugleich zart, innig und Achtung Anderer (ernst) V. 10; sie sei immer auf die Förderung des christlichen Guten gerichtet V. 11. 12. — Die Sprache ist kurz, abgebrochen; es ist der gnomische Stil. Ἀνυπόκριτος sc. ἔστω [Fritzsche] oder ἔσται. De Wette: der Apostel schreibe im beschreibenden Tone; daher Meyer ἐστί supplirte [diess als christlicher Grundsatz an der Spitze der folgenden Vorschriften; so auch Rückert, indem er an eine Ausmalung der christlichen Tugend denkt]. Aber die ganze Stelle ist ermahnend. Jenes Adjektiv steht auch 2 Kor. 6, 6 f. 1 Petr. 1, 22: „so gemeint, wie es dargeboten wird, oder unverstellt.“ Τὸ πονηρὸν — ἀγαθ. nicht: ungütig — gütig. So Tholuck [indem er dem so allgemeinen Gedanken die speciellere Beziehung auf friedliche und liebevolle Gesinnung geben möchte, desgleichen Flatt, Reiche schwankend — gegen ihn Fritzsche]. Diess wäre ein überflüssiger Gedanke; πονηρόν könnte so nicht stehen, und τὸ ἀγαθόν würde wie 1 Thess. 5, 15 εἰς ἀλλήλους neben sich haben. Es ist vielmehr das sittlich Böse und Gute überhaupt, und der Sinn, wie gesagt: in der Liebe

liege dieses Alles. Ἀποστ. neben dem hier entgegengesetzten κολλᾶσθαι: verabscheuen — innig ergeben sein. Die vielen Participia und Adjektiva (1 Petr. 2, 18. 3, 1. 7 ff.) bis V. 19, abwechselnd mit Infinitiven (Phil. 3, 16), wie diese auch in der gnomischen Sprache der Griechen stehen, haben alle die Bedeutung von Imperativen. Lachmann [indem er nur vor ἀποστυγοῦντες und dann erst wieder nach καταρᾶσθε Punkt setzt] lässt alle abhängen von εὐλογεῖτε V. 14 [dagegen Fritzsche]; der Sprache nach hart, und εὐλογεῖτε darf nicht zum Hauptbegriffe der Stelle gemacht werden.

V. 10. Der Dativ τῇ φιλαδελφίᾳ [Winer *Gramm.* 84] steht wie V. 11 τῇ σπουδῇ: in, bei der Bruderliebe (1 Thess. 4, 9. Hebr. 13, 1. 1 Petr. 1, 22. 2 Petr. 1, 7). Es ist φιλ. nicht blos die Liebe zu den Glaubensgenossen Gal. 6, 10 [Fritzsche], sondern die Liebe aus Pflicht. Εἰς ἀλλήλους gehört zum φιλοστόργους. Dieses klassische Wort [Xen. *Cyrop.* 1, 3. 2. Athen. 13, 555. Marc. Antonin 1, 9] steht hier allein. Ueber στοργή (Familienliebe), s. 1, 31 [S. 60]. Τιμή Achtung, die Liebe auf die Würdigkeit Anderer, die Anerkenntniss ihrer Vorzüge gerichtet; neben Liebe und Ehrfurcht (φοβεῖσθε) auch 1 Petr. 2, 17 geboten. Προηγεῖσθαι ist ein eigenthümliches Wort. In keinem Falle ist es mit Origenes, Theodoret [παραχωρείτω ἕκαστος τῶν πρωτείων τῷ πέλας] u. Koppe für gleichbedeutend zu achten mit ἡγεῖσθαι ὑπερέχοντας Phil. 2, 3, vorziehen [*se ipso potiores ducere alios*]. Andere erklären: ein Beispiel geben, vorangehen (Rückert, de Wette, Bretschneider, Meyer). Das Richtige haben der Syr., Vulg. (*honore invicem praevenientes*), Theophylakt [προφθάνειν, προλαμβάνειν], Luther: zuvorkommen. [Nicht aber auch Chrysostomus, der von Tholuck mit aufgezählt wird. Er erklärt das Wort: übertreffen; *hom.* 21, 247: οὐδὲν οὕτω φίλους ποιεῖ, ὡς τὸ σπουδάζειν τῇ τιμῇ νικᾶν τὸν

πλησίον.] Es wird im Gegensatz zu denen gebraucht, welche die Achtung nur so gewähren, wie sie dieselben empfangen. [Fritzsche: *dum alius alium antecedat, i. e. prior honoret, non observantiam sibi praestitam remuneretur* etc.]

V. 11 geht auf die Liebe zur gemeinsamen christlichen Sache über, deutet also an, dass dieses die wahre, vollkommene Christenliebe sei. Der Vers steht demnach nicht ausser dem Zusammenhange. Σπουδή, ähnlich wie V. 8: Fleiss für eine Sache und Werk. Ὀκνηρός Matth. 15, 25: nachlassend, träge. Die folgenden zwei Sätze steigern diesen Gedanken. Πνεῦμα neben ζέων auch AG. 18, 25. Es ist nicht der heilige Geist, sondern Seele, Gefühl [Rückert, Fritzsche]. Zu ζέοντες (glühend) vgl. ζεστός Apok. 3, 15. Τῷ κυρίῳ δουλεύοντες ist die älteste Lesart, besonders der griechischen Kirche; ausdrücklich bezeugt dieses Hieronymus [später Ambros. und Beda]. Beibehalten wurde sie von Scholz, Schott, Lachmann [Rückert, de Wette, Tholuck, Hahn]. In der lateinischen Kirche ist fast durchaus τῷ καιρῷ gelesen worden (Vulg., Luther), *tempori inservire*, und diese Formel wurde klassisch aus dieser Stelle. Gebilligt wurde diese Lesart nur von Griesbach [Mill, *ad h. l.* u. *Proleg.* §. 443, Semler], Meyer, Olshausen [Fritzsche]. Aber überhaupt ist das δουλ. τῷ καιρῷ (eine Phrase, die sich schon beim Polybius findet) und insbesondere neben πνεύματι ζέοντες unpassend. Luther nimmt aus der Uebersetzung dieser Stelle die des ἐξαγοράζεσθαι καιρόν Eph. 5, 16. Kol. 4, 5: schicket euch in die Zeit. Wahrscheinlich ist καιρῷ statt κυρίῳ nur zufällig (nicht, wie Meyer meint, als Verbesserung) in den Text gekommen. Κυρίῳ δουλ. (14, 18. 16, 18) giebt eine treffende Steigerung der beiden vorangegangenen Sätze: eifrig, glühend, ganz hingegeben.

V. 12 gehört noch zum Sinne von V. 11 und giebt die

rechten Stimmungen, Gemüthszustände an, unter denen jener Eifer für die göttliche Sache sich vollziehe: Hoffnung, Ausdauer, Gebet. Das Erste ist das Allgemeine, ὑπομένειν und προσευχή beziehen sich auf gewisse, einzelne Umstände, Verhältnisse. Jenes ist dann mehr Ausdauer durch eigene Kraft, πρ. bezieht sich auf göttliche Kraft, welche man für jene Verhältnisse sich schaffen solle. Ἐλπίδι: durch (nicht in) Hoffnung, 5, 2. 4. 8, 24. [Fritzsche lässt den Dativ unmittelbar von χαίρειν abhängen: *melioris sortis spe gaudentes*. So auch Wahl.] Die Hoffnung ist bei dem Apostel immer ein höherer Begriff: der Glaube, welcher sich auf die himmlischen Dinge richtet. Χαίροντες: fortwährend heiter; neben προσεύχ. steht das πάντοτε χαίρ. 1 Thess. 5, 16 f. und wiederholt im Philipperbriefe. Τῇ θλίψει: in der Noth; ὑπομέν. 5, 4. [Fritzsche der obigen Deutung gemäss: der Drangsal Stand haltend.] Προσκαρτ. vom Gebet oft in der AG. [1, 14. 6, 4; über den Dativ vgl. Matthiä *Gramm.* §. 394. S. 532], Kol. 4, 2; προσκαρτέρησις Eph. 6, 18. Angemessen steht dieses (höhere Kräfte sich verschaffen) neben der Ausdauer.

V. 13 f. Die Liebe als Mittheilung. Ἅγιοι 1, 7 [S. 29], 15, 25 f.: die christlichen Menschen, im Unterschiede vom κόσμος. Nicht gerade dem Zustande nach heissen sie so, sondern nach ihrer Bestimmung. Χρείαι AG. 20, 34: Bedürfnisse [Fritzsche]; der Singular steht Phil. 2, 25. Die lateinische Kirche hat oft [Rufin: *memini, in lat. codd. magis haberi memoriis*] ταῖς μνείαις gelesen — ohne Sinn für die apostolische Sprache [Fritzsche]. Die Vulg. hat diese Lesart wenigstens nicht im gewöhnlichen Texte; doch eine alte Textrecension derselben bietet: *memoriis sanctorum communicantes* [so die Marginallesart des von Fleck verglichenen Cod.]. Aber diese Formel κοινωνεῖν ταῖς μνείαις τῶν ἁγίων war in der kirchlichen Sprache

sehr gewöhnlich, sowohl bei'm Abendmahl als bei'm Reliquiendienste; vgl. Vales. *ad Euseb.* 4, 15. [Die Lateiner dachten mehr an die Feier der Gedächtnisstage, die Griechen einfacher an die häufige Erinnerung der Heiligen und ihrer Verdienste.] Vielleicht kam hier die Erinnerung an Hebr. 13, 7 hinzu, wo das Andenken an die Lehrer neben der Wohlthätigkeit empfohlen wird. *Κοινωνεῖν τινι*: theilnehmend abhelfen 15, 27. Gal. 6, 6. Phil. 4, 15; *κοινωνία* vom Wohlthun und Mittheilen Hebr. 13, 16; *κοινωνικός* 1 Tim. 6, 18. *Φιλοξεν.* wird bei den Aposteln immer hervorgehoben: 1 Tim. 5, 10. Tit. 1, 8. Hebr. 13, 2. 1 Petr. 4, 9. 3 Joh. 5. Die Gastfreundschaft war in jenen Gemeinen mehr als bloser Liebesdienst. Es lag theils ein offenes Bekenntniss darin, theils war sie Ausdruck christlicher, allgemeiner Gemeinsamkeit. *Διώκειν* = *ἀσκεῖν* 1 Thess. 5, 15 (oben 9, 30).

V. 14 ist anscheinend dasselbe mit V. 17 ff. Hier wird nur neben die allgemeine, christliche Freundschaft die Warnung gesetzt vor Hass der Feinde — also sind unter diesen die Nichtchristen zu verstehen, V. 17 ff. aber die Gegner, Feindselige unter den Gemeinegenossen. Zum Grunde liegt wohl — denn darum ist *εὐλογεῖτε* wiederholt — das traditionelle (nicht, wie Reiche [gegen welchen auch Fritzsche] meint, aus einem schriftlichen Evangelium entnommene) Wort Christi Matth. 5, 44. Luk. 6, 28 vgl. 1 Petr. 3, 9. 1 Kor. 4, 12, wo der Apostel dasselbe von seinem Beispiele assertorisch aussagt. *Εὐλογ.* und *καταρᾶσθαι* bedeuten zwar zunächst Segen und Fluch — als Gebet; doch ist Streben und Thun nicht ausgeschlossen. *Εὐλ.* ist der fromme Ausdruck für Wohlwollen. *Καὶ μὴ καταρ.* ist wohl nicht die gewöhnliche Verstärkung durch die Verneinung: unbedingt solle es so sein, ja nicht anders; sondern es bezieht sich wahrscheinlich auf die jüdische Gewohnheit ungeheurer Verwünschungen.

V. 15 f. Theilnahme am ganzen Leben der Anderen, und hierdurch vollkommene Gemeinsamkeit. Bei dieser besonders nimmt Paulus auf den Stolz Rücksicht, als auf den Feind der Liebe, wenn sie mehr sein soll als Gefühl. Solche Regeln, wie V. 15, waren vielleicht schon im gangbaren sittlich-sprüchwörtlichen Gebrauche. Bekannt sind Aussprüche, wie Horat. *ars poet.* 101: *ut ridentibus arrident, ita flentibus adflent humani vultus* [Plaut. *Amphitr.* 3, 3. 3: *quia vos tranquillos video, gaudeo.* Dio Cass. 48: ἢ γὰρ χαίροντί τινι συνήδοντο ἢ πενθοῦντι συνελυποῦντο. *Anthol.* 1, 12. 5: ἄλλοτε μὲν κλαίοντι καὶ ἐστυγνωμένῳ ὄμμα συγκλαίει, κ'αὖθις συγγελοῶντι γελῶν]: Stellen, die keinen tieferen sittlichen Endzweck haben. Χαίρειν — κλαίειν ist, eben in der sprüchwörtlichen Sprache, kein Ausdruck für blos vorübergehende Aeusserungen des Mitgefühls, sondern für Mittheilung aus Mitgefühl. Aber diese Fröhlichkeit und Trauer ist nicht von den Stimmungen der Menschen, sondern von ihrem Geschicke zu verstehen, welches solche Stimmungen hervorruft. Es soll der Christ die Sache des Anderen als seine eigene betrachten.

V. 16. Τὸ — φρονεῖν nach dem paulinischen Gebrauche des τὸ αὐτό zu erklären (15, 5. 2 Kor. 13, 11. Phil. 2, 2. 4, 2). Es bedeutet nicht blos: dasselbe im Einzelnen, so die griechischen Väter; vgl. Matth. 7, 12: dasselbe dem Anderen, was er dir thut oder thun soll. [Theophylakt findet eine wiederholte Empfehlung der Bescheidenheit (ταπεινοφροσύνη), in dem Sinne: μέγαν σεαυτὸν εἶναι νομίζεις· οὐκοῦν καὶ τὸν ἀδελφὸν τοιοῦτον νόμιζε. Ταπεινὸν καὶ μικρὸν ἐκεῖνον ὑποπτεύεις· οὐκοῦν καὶ περὶ σεαυτοῦ τὸ αὐτὸ ψηφίζου. So schon Oecumenius. Sprachlich unrichtig.] Τὸ αὐτό bedeutet überhaupt einmüthig, εἰς ἀλλ. im Verhältniss zu einander, φρονεῖν ist hier mehr als V. 3: überhaupt gesinnt sein. [Fritzsche: τὸ αὐτὸ φρονεῖν *omnium studiorum vo-*

luntatumque consensum complectitur.] Also: lebt in vollkommener Gemeinsamkeit, haltet innig an einander.

Hier wird nun, wie gesagt, im übrigen Theile von V. 16 Stolz und Uebermuth als Gegner der Liebe dargestellt, und zwar von zwei Seiten: Streben nach Hohem — Meinung, dass man es schon besitze. *Τὰ ὑψηλὰ φρ.* = ὑψηλοφρονεῖν 11, 20 (wo Lachmann wie hier μὴ ὑψηλὰ φρόνει liest). Dem τὰ ὑψηλά gemäss muss auch τοῖς ταπεινοῖς als Neutrum [Fritzsche] gefasst werden: *res parvae*, gewöhnliche, bescheidene (nicht niedrige) Verhältnisse und Umstände, aber nicht die Anderer, sondern die eigenen. *Συναπάγ.* sich darin gehen lassen, davon sich tragen lassen (nicht fortgerissen werden, in schlimmer Bedeutung [die, wie Fritzsche bemerkt, nur durch den Context in das Wort kommt]: Gal. 2, 13. 2 Petr. 3, 17). Es ist ein ganz passender Ausdruck für Zufriedenheit, Sichschicken. Von Alters her war die Erklärung des ταπειν. als Masculinum gewöhnlich; schon bei'm Syrer, den Griechen, Luther, Grotius, Bretschneider. Dann fasste man *συναπάγ.* entweder: sich mit ihnen gehen lassen, sich ihnen gleichstellen (Luther: „haltet euch herunter"), oder nach ihnen, ihrem Beispiele leben — Grotius [*modestissimorum exempla sectantes*] — oder: sich mit ihnen gleich behandeln lassen (Koppe: „duldet willig mit ihnen," Stolz, Tholuck, Rückert). Dann dachte man meistens an die gerichtliche Bedeutung des Wortes *ἀπάγεσθαι*: *in jus rapi* [Heindorf *ad Plat. Gorg.* c. 91]. Aehnlich de Wette, aber ταπ. als Neutrum nehmend: euch nicht dem Niedrigen entziehend, wenn es zum Besten eurer Brüder dient. Dieser Erklärung steht aber schon der Gegensatz τὰ ὑψηλά entgegen. *Μὴ γίν. — φρ.* 11, 25: seid nicht dünkelhaft. Wieder wird dieser Satz vorzugsweise von der geistigen Seite gefasst.

V. 17 bis zu Ende: Versöhnlichkeit, Vergeben. Die

Schilderung geht vom Aeussersten zum Innersten, Edelsten fort. Nicht Vergeltung des Bösen mit Bösem V. 17, Liebe zum Frieden V. 18, Vergebung V. 19, Erwiderung mit Wohlthun V. 20, Ueberwindung des bösen Willens mit Edelsinn V. 21. *Κακὸν* — *ἀποδ.* sprüchwörtliche Formel, auch 1 Petr. 3, 9. Aber die Stelle ist nicht auf Heiden zu beziehen (de Wette) — dieses fand V. 14 Statt — hier V. 17 ff. sind gewiss nur Christen gemeint. *Προνοούμ.* — *ἀνθρώπων* nach Sprüchw. 3, 4: *προνοοῦ καλὰ ἐνώπιον κυρίου καὶ ἀνθρώπων.* Dort ist der Sinn: strebe einen guten Anschein zu haben vor Gott und Menschen. So steht diese Weisung 2 Kor. 8, 21 vgl. 1 Kor. 10, 32. Auch hier fassten Viele den Gedanken so auf (Luther: „fleissigt euch der Ehrbarkeit gegen Jedermann," Tholuck); daher die Lesart: *ἐνώπιον τοῦ θεοῦ καὶ ἐνώπιον τῶν ἀνθρ.* Lachmann hat jenes *ἐνώπιον τοῦ θεοῦ καί* wenigstens in Parenthese gesetzt. Aber hier bedeutet die Formel dem Zusammenhange nach: denkt auf Gutes im Verhältnisse zu Allen, d. h. es Allen zu thun, auch den Gegnern. *Ἐνώπ. πάντ.* also nicht blos: im Angesicht Aller, sondern: gegen sie. [Fritzsche: *omnium hominum judicio.*]

V. 18. Man soll nicht Anlass zur Feindseligkeit geben, sondern Feindschaft verhindern. Im *εἰ δυνατόν* denkt Paulus etwas Anderes, als im *τὸ ἐξ ὑμῶν.* Jenes (von Erasmus, der hier die Worte für überflüssig hielt, [nach einigen Handschriften] zum vorigen Verse gezogen) bedeutet: wenn es sittlich möglich ist; Feindesliebe kann ja auch unlauter sein. Das *τὸ ἐξ ὑμῶν* (klassische Formel) gehört zum Imperative: so weit es von euch abhängt, thut es. *Εἰρηνεύειν*: Friede halten, oder: im Friedensstande leben. Tholuck verglich Phil. 4, 5: *τὸ ἐπιεικὲς ὑμῶν γνωσθήτω πᾶσιν ἀνθρώποις.*

V. 19 die Pflicht des Vergebens. *Ἑαυτοὺς ἐκδικεῖν*:

sich Recht schaffen (Luk. 18, 5). Die Formel ist noch bedeutender, als das *κακὸν ἀποδιδόναι*: nicht einmal Gerechtigkeit üben wollen bei der Verletzung Anderer. In dem selbst bestrafen wollen liegt immer eine Art der Rache (Matth. 5, 39 f.). *Τόπον διδόναι τῇ ὀργῇ* ist vieldeutige Formel. Der Sinn bleibt immer: seine Persönlichkeit nicht geltend machen gegen den Beleidiger. *Τόπον διδόναι* kann bedeuten weichen, *cedere* (Luk. 14, 9), und Raum bei sich geben, zulassen (Eph. 4, 27 *τῷ διαβόλῳ*, Sir. 38, 12 *ἰατρῷ*: *medicum admittere).* Daher die ganze Formel *τόπον — ὀργῇ* entweder übersetzt wird: weicht dem Zorne Anderer (Pelagius, Erasmus, [Morus] Ammon) — aber *ὀργή*, für sich gesetzt, hat immer die Bedeutung vom göttlichen Gerichte [1 Thess. 1, 10. 2, 16. Röm. 5, 9] wenigstens vom gerechten Zorne — oder (die Väter und die meisten Neueren: Tholuck, Rückert [Schott, Flatt, Klee] Meyer, de Wette): überlasst Gott die Strafe, gebt ihr Raum; Luther: „gebet Raum dem Zorn" [Fritzsche]. Darauf bezieht sich das folgende Citat entschieden. Vgl. auch 1 Petr. 2, 23: *παρεδίδου τῷ κρίνοντι δικαίως*. — Eine dritte Erklärung (Paulus, Reiche): schiebt die Vergeltung auf, *date spatium*, *ὀργή* vom eignen Zorn verstanden, würde einen zu geringen Sinn für diesen Zusammenhang geben; — gewiss wäre dann auch *μακροθυμεῖν* gebraucht. *Τόπον διδόναι* könnte kaum [Fritzsche] in dieser Bedeutung stehen: bei sich Raum, Zeit lassen. Weish. 2, 20 steht es von Gott und heisst verstatten. Dem Citat aus 5 Mos. 32, 35 legt Paulus einen anderen Sinn bei, als den es im Original hat. Dort wird positiv ausgesprochen: Gott werde vergelten, hier: der Mensch soll nicht vergelten wollen. Vielleicht gebraucht der Apostel absichtlich hier und V. 20 alttestamentliche Citate, da ja der jüdische Geist gerade zur Rache geneigt war. Der erste

Satz ist nicht nach den Alexandrinern (ἐν ἡμέρᾳ ἀνταποδώσω), sondern nach dem Hebräischen (לִי); der zweite nach den Alexandrinern, nicht nach dem Hebräischen (zwei Substantive: Rache und Vergeltung). [Fritzsche denkt noch ausserdem an eine Benutzung des Onkelos: ἐγὼ ἀνταποδώσω.] Wie hier wird auch Hebr. 10, 30 citirt; daher ist es so wohl damals Schreibart der Alexandriner gewesen. [Genau die Worte der Alexandriner giebt auch Philo *alleg.* 3, 34.]

V. 20. *Οὖν* [von Fritzsche für unächt erklärt]: demgemäss, dass keine Rache sein soll. Der Vers ist ganz aus den Alexandrinern Sprüchw. 25, 21 f., nur dass der letzte Satz dort (der Herr aber wird dir Gutes vergelten) hier weggelassen ist. *Ψωμίζειν* (ψῶμος, ψώμιον Bissen) 1 Kor. 13, 3: zärtlich pflegen und nähren. Aber die altsprüchwörtliche Formel: dann wirst du glühende Kohlen auf sein Haupt sammeln, lässt vielerlei Deutungen zu. Aehnliche Aussprüche gab es auch sonst im Oriente; vgl. Gesenius in *Rosenmüller's Repertorium* 1, 140. Am Wahrscheinlichsten wird jene Formel von Schmerzen verstanden, welche der Beleidiger empfinden werde, wenn ihm Gutes widerfahre: Schmerzen der Reue, welche ihn zur Umkehr von seiner Feindseligkeit bestimmen könnten [Fritzsche]. Paulus selbst scheint im folgenden Verse das Bild so zu erklären. Schon die griechischen Väter, Grotius, Koppe [u. Böhme] verstanden das Bild von Schmerzen, aber denen durch die göttliche Strafe. Hierfür verglich man oft 4 Esr. 16, 54: *Non dicat nocens, se peccasse; nam carbones ignis comburet super caput ejus, qui se in dominum Deum peccasse negaverit* [wozu Fritzsche bemerkt, die Redensart bezeichne hier blos: *certissimam perniciem alicui afferre*]. Doch schon Origenes fand jenen würdigeren Sinn, später Augustin (*de doctr. christ.* 3, 16), Hieronymus [*epist.* 120 *ad Hedib.*], Pelagius, Eras-

mus, die meisten Neueren [auch Nielsen]. Auf sein Haupt (dieses nicht blos als der empfindlichste Theil genannt) d. i. zur Vergeltung, nach dem Ausdruck, dass Etwas auf Jemandes Haupt falle, gebracht werde. Andere Erklärungen sind gesucht und unpassend: erweichen (Glöckler, Paulus); schamroth machen (Umbreit); das Feuer sei der Blitz als Gottes Strafe (Wetstein, Stolz), feurige Kohlen bedeute den fallenden Blitz: Ps. 18, 9 ff. 140, 10 [2 Sam. 22, 9].

V. 21 steht gewiss im Zusammenhange mit dem Vorigen und will nicht im Allgemeinen gebieten, das Böse zu fliehen und Gutes zu thun. Stolz, wie oft, zu popularisirend: unterliege nicht deiner Empfindlichkeit, sondern besiege deine Empfindungen. Vielmehr (so die meisten Neueren): vom Bösen, das uns Andere thun, sollen wir uns nicht überwinden, nicht zur Sünde reizen lassen, sondern [Fritzsche] es durch Gutes überwinden, den Feind gewinnen. Auch dieses Wort war vielleicht schon im sprüchwörtlichen Gebrauche. *Τοῦ κακοῦ* ist gewiss als Neutrum zu fassen, wie es im folgenden Satze steht. *Νικᾶσθαι:* zur Leidenschaft oder zum Bösesthun hingerissen werden. *Νικᾶν τὸ κακόν* entweder: das Böse in dem Feinde tilgen [Stengel, Rückert], oder: das feindselige Verhältniss aufheben. Dieses richtiger, da *τὸ κακόν* auch im Vorhergehenden Feindseligkeit bedeutet. *Ἐν τῷ ἀγαθῷ*: durch Güte, die du erweist. Seneca *de benef.* 7, 31: *vincit malos bonitas pertinax* [*de ira* 2, 32. Gataker ad *Antonin.* 6, 6].

Das folgende 13. Kap. geht nun aus dem inneren Leben in das Aeusserliche, das Gebiet der Pflicht, über und behandelt bis V. 7 bürgerliche, von V. 8 an gesellschaftliche Pflichten. Mit 12, 21 hängt der Anfang dieses Kap. nicht zusammen (Tholuck); denn dort handelt es sich nicht um Verhältnisse mit Nichtchristen. — Der Anfang der Stelle

V. 1—7, von den Pflichten gegen die fremde Obrigkeit, entspricht ganz 1 Tim. 2, 1, Tit. 3, 1. 1 Petr. 2, 13—17. Also kommen die besonderen Verhältnisse [Fritzsche] der Christen in Rom nicht in Betracht bei unserer Stelle — die Apostel hatten überall von diesen Verhältnissen zu sprechen. Allerdings aber war die Veranlassung dazu sehr dringend, da die Existenz der neuen Gemeine von der fremden Macht abhing, da ein grosser Verdacht auf ihr lag, mochte man sie nun für eine jüdische, den Römern so verhasste Partei halten (Suet. *Claud.* 25, s. oben S. 3), oder für eine neue Sekte, Verbrüderung, Hetärie (Plin. *epist.* 10, 97) — und da die Meinung der Judenchristen ganz gegen die fremde Herrschaft war (5 Mos. 17, 15) [Fritzsche]. — Ueber den Inhalt dieser apostolischen Stellen, welche anscheinend absoluten Gehorsam unter die Obrigkeit, und zwar unter die faktisch bestehende, fordern, ist Folgendes zu bemerken: I. Die Stellen können eigentlich gar nicht auf unsere gegenwärtigen bürgerlichen Verhältnisse bezogen werden; indem die Christengemeine jener Zeit kein Theil des Staates, sondern eine Gemeine für sich war, welche dem Staate und seinen Machthabern gegenüber so recht- wie hülflos sein und deren Verhalten gegen sich als eine göttliche Schickung ansehen musste. II. Zweierlei aber setzt Paulus aus dem Charakter der römischen Gemeine voraus, dass nämlich 1. die Forderungen der fremden Herrschaft sich nur auf äusserliche Leistungen beziehen könnten, indem die Römer das Innerliche, besonders die Religionen der Völker allgemein zuzulassen, zu toleriren gewohnt waren. Daher wird von dem Apostel hier nicht die Bedingung beigefügt, welche im Verhältnisse zu Juden erwähnt wird: Gott mehr gehorchen zu müssen, als den Menschen, AG. 4, 19. 5, 29. Dann 2. dass die fremde Herrschaft den sittlich Lauteren und Guten gerecht sein werde [13, 1—7]. Im Allgemeinen wollte

die römische Herrschaft Gerechtigkeit in allen Beziehungen. So aber aufgefasst ist auch diese Stelle weder in der Worterklärung zu beschränken, zu verändern, noch blos als Anbequemung oder Klugheitssache anzusehen. Aber für unsere Verhältnisse gehören diese Stellen alle nur in ihrem allgemeinen Sinne, in ihrem religiösen und sittlichen Geiste.

V. 1. Πᾶσα ψυχή ohne besondere Bedeutung, wie 2, 9 [S. 69]. Bengel fand darin, dass der Gehorsam von Innen heraus entstehen müsse [Glöckler, Meyer — dagegen Fritzsche]; Paulus: um des Lebens willen. Der Apostel will sagen: „Alle ohne Unterschied," nämlich in der Gemeinsamkeit. Ἐξουσία ὑπερέχουσα bezeichnet [Wilke] keinen höheren Grad von Obrigkeit (ὑπερέχων 1 Petr. 2, 14), auch ist ὑπερ. nicht Ehrenprädikat [Benecke, Fritzsche], sondern dieses ist s. v. a. ἐν ὑπεροχῇ οὖσαι 1 Tim. 2, 2: „Jeder — welche wirklich seine Obrigkeiten sind;" Meyer: „welche Hoheitsrechte haben." Die katholische Kirche hat diese Worte immer zu Gunsten des Faktischen gebraucht, welches sie aber nur dem Scheine nach geehrt hat. Ὑποτάσσεσθαι bezeichnet nicht Unterwerfung im härteren Sinne [Erasmus, der daraus die den Tyrannen schuldige Pflicht des Gehorsams ableitet], sondern freien Gehorsam (1 Kor. 16. 16. Eph. 5, 21. Tit. 2, 5). Die beiden folgenden Sätze sollen nicht Einen Gedanken aussprechen, — wozu dann ständen sie neben einander? — sondern 1. das Wesen, Amt der Obrigkeit ist von Gott eingesetzt — 2. jede einzelne ist es. (de Wette: der göttliche Ursprung der Obrigkeit der Idee und der Wirklichkeit nach.) Die alte Kirche, welche nicht an das *jus divinum* der bestehenden Herrschaft glaubte, fand gewöhnlich nur das Erste darin. Das Zweite meint Paulus in mehr als nur providentiellem Sinne [Plin. *paneg.* 1], nach dem christlichen Verhältnisse der damaligen Gemeine. Der Grundgedanke der Stelle ist, dass diese Ver-

hältnisse mit religiöser Scheu betrachtet werden sollen. Vgl. Weish. 6, 3. Joseph. *de bell. jud.* 2, 8. 7: οὐ δίχα θεοῦ περιγίνεσθαί τινι τὸ ἄρχειν (Princip der Essener). — Οὐ γάρ ἐστιν u. s. w.: das Verhältniss von Herrschern und Gehorchenden ist göttliche Einrichtung. Ἀπό ist rec., Lachmann liest auch hier ὑπό [verworfen von Fritzsche]. Aber nur im zweiten Satze steht das Passivum τεταγμένος dabei. Zu αἱ δὲ οὖσαι fügt die rec. ἐξουσίαι hinzu [von der neueren Kritik (Mill, Griesbach, Lachmann, Fritzsche) getilgt, von Schott und Hahn in Klammern gesetzt]. „Diese sind von ihm geordnet."

V. 2. Also ist Widerstreben gegen diese Obrigkeit ein Widerstreben gegen Gott. Die bürgerliche Pflicht wird als eine religiöse dargestelllt. Ἀντιτάσσ. AG. 18, 6 bürgerliches Wort [Fritzsche auch vom Kriegsdienste, hier: *dictis factisque aliq. oppugnare*], wie διαταγή vom göttlichen Gebote gebräuchlich ist; Einrichtung bedeutet διαταγή nie, auch nicht AG. 7, 53. Οἱ δὲ ἀνθ. = ἀντιτασσόμενοι, nämlich eben τῇ τοῦ θεοῦ διαταγῇ [Fritzsche]. Κρίμα λαμβ. Matth. 23, 11. Mark. 3, 1. Κρίμα schlechthin ist immer göttliche Strafe, also auch hier. Gott sieht das Verhältniss an als von ihm eingerichtet. Ἑαυτοῖς: sich selbst, also durch eigene, volle Schuld.

V. 3 f. Nur der Böse habe zu fürchten. Der Gedanke, wie gesagt, ist auf den römischen Gerechtigkeitssinn zu beziehen. Paulus erinnert überdiess daran, dass damals Nero's gute Zeit, *quinquennium Neronis*, bestanden habe. [Schon Grotius: *quum haec scriberet Paulus, non saeviebatur Romae in Christianos.*] Man müsste denn die Stelle allgemein und in dem Sinne nehmen wollen, dass der Gute niemals zu Furcht und Aengstlichkeit geneigt sei, — und dass der Apostel hinweise auf die Pflicht der Obrigkeit, und die Idee des Staates, Gerechtigkeit. [Nielsen: die Obrig-

keit soll erkannt werden als Organ für die Ausübung der Rechtsidee.] Vgl. 1 Tim. 2, 2. *Οἱ ἄρχοντες* ist allgemeines Wort wie *ἐξουσίαι*. *Φόβος* Gegenstand der Furcht. [Klausen *Hermen.* 352: Abschreckung; richtiger Fritzsche: *non sunt formidandi*] *Ἀγαϑ. ἔργ.*: der Menschen solcher Art. Angemessener nach Wort und Construction liest man *τῷ ἀγαϑῷ ἔργῳ — κακῷ* mit der Vulg. und Lachmann [Schott, Fritzsche]. *Τὸ ἔργον* ist dann collektiv: Eigenschaft, Charakter des Lebens. De Wette erinnert hierfür an den eigenthümlichen Gebrauch des Singulars 2, 7 (oben S. 67). *Φοβεῖσϑαι* ganz eigentlich: fürchten, nicht: zu fürchten haben. *Θέλεις* u. s. w. Frage für den hypothetischen Satz, wie 1 Kor. 7, 18. Jak. 5, 13 ff. So schreibt auch Lachmann [Schott, Knapp, Griesbach]; Winer [*Gramm.* 536 und Tholuck] halten das Fragzeichen nicht für nöthig [Fritzsche für einen Fehler]. *Καὶ ἕξεις*: dann wirst du haben sogar *ἔπαινον*. Dieses ist nicht blos Lob (2, 29. 1 Kor. 4, 5. 1 Petr. 2, 14), wie ja hier *ἔκδικος* V. 4 entgegensteht.

V. 4. *Θεοῦ διάκονος* zwei Mal gesetzt, der göttlichen Einsetzung entsprechend: „an Gottes Statt segnend — strafend.“ *Τὸ ἀγαϑόν* wie 8, 28: Glück [Fritzsche *emolumentum*], entgegengesetzt *ὀργή*, hier und V. 5, worin wieder ein sprachlicher Beweis für die Bedeutung von *ὀργή* liegt, dass diese nicht Zorn sei. *Σοί* entgegengesetzt *τῷ κακὸν πράσσοντι*, also für *τῷ ἀγαϑὸν πράσσοντι* [Fritzsche]. *Οὐκ εἰκῇ*: nicht ohne Bedeutung, Kraft „trägt sie das Schwert.“ Dieses kann hier nicht eine Eigenschaft der Obrigkeit bedeuten, wobei *οὐκ εἰκῇ* keinen rechten Sinn haben würde, es würde dann blos stehen: sie trägt das Schwert, sondern es ist Anspielung auf eine Sitte, römische — *pugio* des Cäsar [und des *praefecti praetorio* Suet. *Galba* 11. *Vitell.* 15. Tacit. *histor.* 3, 68. Aurel. Vict. 13] — oder

orientalische, dann byzantinische: das Schwert sich vortragen lassen [Philostorg. 12, 1] als Symbol der Gewalt, oder auch des Strafrechts. Θεοῦ γὰρ διάκ. dem ersten Satze entgegenstehend. Ἔκδικος 1 Thess. 4, 6 = ἐκδικῶν, Recht übend. — Dieses ist eine der bedeutendsten Stellen, aus welcher man in alter und neuer Zeit (Paulus) das göttliche Recht der Todesstrafe erwiesen hat. Auf diese Frage nun war es nicht des Apostels Absicht einzugehen. Er spricht blos von der Strafmacht, erinnert aber dabei an eine bestehende Sitte, die übrigens ein Symbol von sehr weitem Sinne war, an das Schwerttragen der Obrigkeit.

V. 5 liegt die Bedeutung nicht in ἀνάγκη — dieses Wort bedeutet hier nicht mehr als der Imperativ V. 1 — vielmehr im Nachsatze οὐ μόνον — ἀλλὰ u. s. w. Der Apostel geht nämlich von dem Gehorsam aus Furcht zu dem aus Pflichtgefühl über und begründet auch diesen durch die göttliche Einrichtung. Auf diese geht διό: „weil Gott will und bei diesem das blos Aeusserliche Nichts gilt.“ Ἀνάγκη steht von der Nothwendigkeit der Pflicht, dem Sollen, noch 1 Kor. 9, 16 [Fritzsche]. Vgl. ὀφείλομεν 15, 1. In der klassischen Sprache ist es so nicht gebräuchlich, daher auch wohl die verschiedene Schreibung der Stelle, ohne ἀνάγκη blos ὑποτάσσεσθε [empfohlen von Griesbach], oder ἀνάγκῃ ὑποτάσσεσθε, so die Vulg.: *necessitate subditi estote,* und Luther: „so seid nun aus Noth unterthan“ — [dagegen Fritzsche]. Vielmehr ist zu übersetzen: also sollt ihr denn gehorchen — um des Gewissens willen, d. i. um der Pflicht genügt zu haben. Wie hier διὰ τὴν συνείδησιν steht, so 1 Petr. 2, 19 διὰ συνείδησιν θεοῦ. Dasselbe, mehr von der Seite des Gefühls, will die Formel ἐκ ψυχῆς Eph. 6, 7 u. Kol. 3, 23. Συνείδ. in der gewöhnlichen Bedeutung wie 2, 15 [S. 70]. Chrysostomus versteht das Wissen um das Gute, welches von der Obrigkeit kömmt [*hom.* 23, 260: *Tí*

ἐστιν οὐ μόνον διὰ τὴν ὀργήν; Οὐ μόνον φησὶν ἀνθίστασθαι θεῷ μὴ ὑποτάσσομενος, οὐδ' ὅτι κακὰ σεαυτῷ προξενεῖς μεγάλα, καὶ παρὰ τοῦ θεοῦ καὶ παρὰ τῶν ἀνθρώπων, ἀλλ' ὅτι καὶ ἐν τοῖς μεγίστοις εὐεργέτης σου γίνεται (nämlich die Obrigkeit), εἰρήνης ὢν πρόξενος καὶ οἰκονομίας πολιτικῆς]. So gebraucht Paulus συνείδησις oft in objektiver Bedeutung. Οὐ μόνον — ἀλλὰ καὶ nur subjektiv zu nehmen, nicht als wenn auch der Gehorsam um der Strafe willen ein ächter sei.

V. 6 f. Andere bürgerliche Pflichten geringerer Art zu Leistungen, Entrichtungen. Διὰ τοῦτο: aus denselben Gründen. Φόροι hier wohl allgemeines Wort, dem τέλος V. 7 entgegen, also Abgaben aller Art. In der engeren Bedeutung sind es die stehenden, *tributa* = κῆνσος Matth. 22, 17, φόρος Luk. 20, 22; τέλος Zölle, *vectigalia*, ausserordentliche Auflagen. [Grotius: *Vectigalia pro mercibus dantur, tributa pro solo aut capite.*] Τελεῖτε muss Indicativ sein [Fritzsche], schon des γάρ wegen, welches doch auf etwas Bestehendes weist. So die Vulg., Luther zweifelhaft: „müsst ihr auch geben," die meisten Neueren, ausgenommen [Benecke, Paulus, Morus,] Reiche und Köllner. Also wie Matth. 22, 17 erinnert Paulus an das, was sie sicherlich thäten. Λειτουργοί — εἰσιν führt den Sinn des διὰ τοῦτο aus [Fritzsche] in der speciellen Beziehung auf die bürgerlichen Leistungen. „Denn — ist der Sinn — ihr seht sie ja an als Solche, denen Gott die Gewalt dazu gegeben hat." Λειτουργοί [als Prädikat] bezieht sich natürlich nicht auf φόροι, sondern auf die ἄρχοντες, oder auf diejenigen, welche in deren Namen Leistungen forderten und einsammelten. Aber absichtlich gebraucht er dieses Wort, nicht διάκονοι, welches nach Koppe, der θεοῦ εἰσιν als Prädikat betrachtet, jenem synonym ist [*portitorum muneris est exigere tributa*]. Jenes Wort und λειτουργία war in dem bürgerlichen Leben der Griechen gerade für öffentliche Kosten und

Abgaben im Gebrauche. Von seinem Einsammeln der Beisteuer braucht es Paulus 15, 27 u. 2 Kor. 9, 12; also *λειτουργός* ein Beschaffer [*exactor*]. *Προσκαρτερεῖν* 12, 12 vom Gebet; AG. 6, 4 von diesem und Lebensgeschäft überhaupt: mit Ernst oder auch Strenge treib'en. *Εἰς αὐτὸ τοῦτο* von [Böhme, Köllner,] Olshausen und Meyer auf die Steuerbezahlung, *φόρους τελεῖν*, bezogen; richtiger — schon nach dem *αὐτὸ τοῦτο* — auf *λειτουργεῖν τῷ θεῷ*. So die meisten Neueren [Fritzsche].

V. 7 geht in den Imperativ erweiternd über. „Thut also das und überhaupt leistet Alles im bürgerlichen Leben.“ *Ὀφειλή*: das zu Entrichtende, wie 1 Kor. 7, 3. *Τῷ τὸν φόρον* für *ᾧ τὸν φόρον, τούτῳ*, und bei'm Vordersatze ist *ὀφείλετε* zu verstehen aus *ὀφειλή*. Andere ergänzten im ersten Satze *αἰτοῦντι* [Fritzsche *ἀπαιτοῦντι*: *jure poscenti*]. *Τέλος* Matth. 17, 25. *Φόβος — τιμή*: Ehrfurcht — Achtung; 1 Petr. 2, 17 steht blos *φόβος* vom Verhältnisse gegen Gott; *τίμη* hier in bürgerlicher Bedeutung, anders 12, 10; aber, wie hier, steht es 1 Petr. 2, 17 an der zweiten Stelle. Paulus versteht, wie 1 Tim. 5, 17, Ehrensold. Wie gewöhnlich, lenkt der Apostel vom Aeusserlichen auf das Innerliche über mit den Ausdrücken *φόβος* und *τίμη*.

Von den bürgerlichen Pflichten wendet sich nun das Folgende V. 8 — 10 zu gesellschaftlichen, zu Lebenspflichten überhaupt [Borger, Fritzsche]. Auch diese lässt Paulus, wie alles sittlich Gute (oben 12, 9 ff.), alle aus der Liebe hervorgehen. Tholuck bemerkt richtig, dass diese Stelle [u. Jak. 2, 8] auf Reden Christi im Johannisevangelium schliessen lassen. *Ὀφείλετε* muss Imperativ sein (Luther und alle Neueren, ausgenommen Semler, Koppe, [Rosenmüller, Böhme, Flatt,] Reiche); schon aus dem sprachlichen Grunde, weil sonst die objektive Negation *οὐδενὶ οὐδέν* stehen müsste [Fritzsche]. Aber der Sinn

ist gewiss nicht: bleibt euch Nichts schuldig, als die Liebe, so dass ihr nämlich sie nie abgetragen zu haben meint (Chrysostomus, Meyer, [Benecke, Nielsen] Rückert, de Wette), oder (Theodoret): so dass die Schuld sich immer mehre, je mehr ihr entrichtet. So Augustin *epist.* 62 [192] *ad Coelest.: nec quum redditur, amittitur, sed potius reddendo multiplicatur.* Es würde dieses zu spielend ausgedrückt sein, wie auch Tholuck gesteht, dass es nicht ohne einen Anflug von Scherz gesagt sei, auch liegt in ὀφείλειν zu bestimmt der Begriff des nothwendigen Schuldigseins, nicht des Schuldigbleibens. Demnach ist die Stelle aufzufassen: meinet sonst nichts schuldig zu sein als die Liebe [Fritzsche]. So auch wohl Luther: „seid Niemand nichts schuldig, denn dass ihr" u. s. w. Das Folgende ὁ γάρ bis V. 10 giebt dafür die Bestätigung. „Das Gesetz will nichts Anderes und nichts Mehreres." Es ist der nächste Beweis für die Bedeutung der Liebe, dass das Gesetz sie wolle; Paulus führt daher keinen aus dem Wesen der Liebe oder des sittlich Guten. Mehr allgemein sind die ähnlichen Stellen Gal. 5, 14. 1 Tim. 1, 5. Jak. 2, 8. Ueberdiess spricht er ja hier nur von der äusserlichen, gesellschaftlichen Tugend. Den Beweis aus dem Gesetze — dem mosaischen, als dem vorzugsweise Gesetz genannten — führt er zweifach: aus der Form desselben (Matth. 22, 39 f.): das Gebot der Liebe werde dort ausdrücklich als das allgemeine dem speciellen beigegeben — und V. 10 aus dem Inhalte desselben.

Ὁ — πεπλήρωκε dasselbe V. 10: πλήρωμα — ἀγάπη. Die Gebote des Decalogus 2 Mos. 20. 5 Mos. 5 werden nicht in der ursprünglichen Ordnung wie Matth. 14, 18 aufgeführt, eben so wenig als Mark. 10, 19 u. Luk. 18, 20, entweder weil sich die Juden wirklich bisweilen Abänderungen in der Folge der Gebote verstatteten (das sechste wird auch

bei Rabbinen bisweilen dem fünften vorangestellt [Philo *de decalogo* 12, 32 vgl. 24 f. so wie in vielen Codd. der Alexandriner]; freilich sind hier auch die beiden folgenden Gebote umgestellt), oder zufällig, wie ja auch das *εἴ τις ἑτέρα ἐντολή* selbst bezeugt, dass der Apostel diese Gebote nur beispielsweise aufführe. Diese Formel bedeutet nicht: wenn etwa noch, sondern (wie *si qua alia*): und alle anderen. *Ἐντολή*: Theil des Gesetzes, nicht überhaupt Sittengebot. Nach *οὐ κλέψεις* hat die rec. *οὐ ψευδομαρτυρήσεις*, was freilich äusserlich sehr zweifelhaft ist [ausgelassen von Griesbach, Schott, Lachmann, Hahn, Fritzsche]. Hat es der Apostel nicht mit geschrieben, so war es ihm vielleicht zu speciell. *Ἐπιθυμεῖν* steht hier nicht, wie 7, 7 [S. 196], sondern in dem engeren Sinne des Decalog's: fremdes Gut begehren. *Ἀνακεφ.* [rhetorisches — Galen. *de judic.* 2. Thucyd. 6, 91 — oder taktisches Wort, anders Chrysostomus: *τοῦτ᾽ ἔστι· συντόμως καὶ ἐν βραχεῖ πᾶν ἀπαρτίζεται τῶν ἐντολῶν τὸ ἔργον· καὶ γὰρ ἀρχὴ καὶ τέλος τῆς ἀρετῆς ἡ ἀγάπη*, also auf die kurze, schnelle Erfüllung des Gesetzes bezogen] nur noch Eph. 1, 10 aber in anderer Bedeutung; hier: *in summam (κεφαλαῖον) redigi, colligi. Λόγος* (Gal. 5, 14): Gesetzeswort. Aber, wie gesagt, Paulus meint dieses im formalen Sinne, nicht blos: es sei dem Sinne nach so, sondern: das Gesetz selbst gebe dieses als seinen allgemeinen Gedanken 3 Mos. 19, 18.

V. 10 aus dem Inhalte des Gesetzes. Es verbiete alles Verletzen der Anderen — aber dieses unterlasse man nur aus Liebe. Jenes mosaische Sittengesetz, der Decalogus, stellt blos negative Sätze auf. [Fritzsche: *non igitur nisi ea legis mosaicae praecepta spectavit, quae nobis, ne alterum injuria laedamus, interdicunt.*] *Κακόν* wie 12, 21: Böses an Anderen. *Πλήρωμα* ist nach V. 8 s. v. a. *πλήρωσις*, das Erfüllen; in ihr ist das Gesetz erfüllt. Gro-

tius [*„plus enim continet dilectio quam lex, est everriculum omnis injuriae“*] und Paulus dachten an eine Vollendung des Gesetzes, was in den Zusammenhang nicht passend wäre [dagegen auch Fritzsche].

V. 11 — 14 Beisatz allgemeinen Inhalts: die gesteigerte Verpflichtung zum Guten, die in der neuen grossen Zeit des Lichtes eingetreten sei. Der Apostel schliesst dieses sinnvoll an dieses Kap. an — indem er damit von Gesetz, Pflicht, äusserlichem Leben auf das Edlere und Tiefere zurückführt, welches durch das ganze christliche Leben hingehen solle. Zugleich deutet er, da er einmal von der Sitte gesprochen hatte, genau an das Vorige anknüpfend, darauf hin V. 13, dass die heidnische Lebenssitte ganz von ihnen fern bleiben müsse. Das Bild des Tages wird im Doppelsinn angewendet, und der eine Sinn wieder nach zwei Seiten. Aehnlich Eph. 5, 8—14. 1 Thess. 5, 5—8. Nämlich als grosser Tag, Tag Christi — dieser ist aber hier nicht Vergeltungszeit, sondern Zeit für menschliche Vollendung — und als Tageshelle, diese wieder sowohl der Nacht als dem Schlafe entgegengesetzt. Die Nacht wiederum wird sowohl als Zeit des Thatlosen als des Unwürdigen dargestellt. In allem diesem werden Motive zu einem reinen und geistigkräftigen Leben nachgewiesen. — Die christliche Epoche wird als Zeit des Lichtes bei sittlichen Ermahnungen dargestellt auch Joh. 3, 19—21 [s. *theol. Ausl. der johann. Schr.* 128], 1 Petr. 2, 9; die Nähe Christi in gewöhnlicher Beziehung Phil. 4, 5. Hebr. 10, 25. Jak. 5, 8 f. 1 Petr. 4, 7.

Der Uebergang wird etwas schroff mit *καὶ τοῦτο* gebildet, welches auf den Sinn des Vorigen (auch Kap. 12, 1) zu beziehen ist: um so mehr sollen wir so handeln. [Fritzsche bezieht es nur auf den Gedanken V. 8—10.] Eben so 1 Kor. 6, 6. 8, *καὶ τοσούτῳ μᾶλλον* Hebr. 10, 25. *Εἰδότες* in dieser abgebrochenen Stellung ähnlich wie 6,

6. 9. *Καιρός*, nicht *χρόνος* oder *ὥρα* [Koppe: *ὥρα et καιρός mere synonyma.*], ist der Zeitlauf: „ihr wisst, was dieser in sich trage, wohin er führe.“ *Ὅτι*: denn oder dass. *Ἤδη*: jetzt einmal — es liegt die Vorstellung des Späten darin, *tandem aliquando.* [Fritzsche: *jam*, das Bild der Frühstunde festhaltend.] „Vom Schlafe zu erwachen“ d. h. in einen vollen, sittlichen Lebenszustand überzugehen. Die Evangelisten pflegen (Matth. 25, 13 u. a.) vom Wachbleiben zu sprechen in Beziehung auf den Tag Christi d. i. die Vollendung seiner Sache unter den Menschen. „Denn jetzt ist das Heil uns näher (*ἡμῶν* mit Erasmus und Bengel [Meyer, de Wette, Fritzsche] zu *ἐγγύτερον* gezogen), als da wir gläubig wurden.“ *Σωτηρία* (= *ἀπολύτρωσις* 8, 19. 1 Thess. 5, 8. Luk. 21, 28) ist bei Paulus allerdings ein grosser Akt, eine Weltkatastrophe, in welcher sich aber die Geschicke der Einzelnen nach Verdienst entscheiden sollen. *Πιστεύειν* gläubig werden 1 Kor. 3, 5. 15, 2. [Koppe erklärt *μαθηταὶ Χριστοῦ ἐγενόμεθα* AG. 19, 2. Eph. 1, 13.] Also nicht mit Luther zu übersetzen: „denn da wir es glaubten.“ Diese Katastrophe stellte sich nun — dieses ist anzuerkennen — dem apostolischen Sinne als nahe bevorstehend dar AG. 1, 7. 1 Kor. 15, 51 ff. [16, 22. Phil. 4, 5] 1 Thess. 4, 15 ff.; daneben hatte — ein Beweis, dass jenes nur eine Nebenvorstellung gewesen — Paulus doch, und zwar als seine eigentliche, tiefere Idee, die von einer grossen Entwickelung der christlichen Sache unter den Menschen 11, 25 — auch (Phil. 1, 21 ff.) die Erwartung eines Todesgeschickes für sich. Hier sind also keine anderen Wortdeutungen zu machen, etwa *σωτηρία* vom Leben nach dem Tode 2 Tim. 4, 18 (Morus, Flatt, Glöckler) oder *ἐγγύτερον* klarer, sicherer (10, 8) zu übersetzen. [Baumgarten-Cr. *bibl. Theol.* 443 f.]

Von V. 12 an wird das Bild des Tages nach einer anderen

Seite gewendet; Tageshelle in jener doppelten Beziehung: Zeit für das klare und thätige Leben. *Προέκοψε*: ist weit vorgerückt. „Der Tag naht; so lasst uns abthun die Werke der Finsterniss und anthun die Rüstung des Lichtes.“ *Ἀποτίθεσθαι exuere* (Eph. 4, 22. Kol. 3, 28), auf das bisherige, heidnische Leben hinweisend. *Ὅπλα* anders 6, 13; hier Waffen im eigentlicheren Sinne (Eph. 6, 11), da das christliche Leben im Bilde des Kampfes gedacht ist. Also sind *ἔργα* Gesinnungen und Handlungen, *ὅπλα* die Vorsätze, der Wille. *Ἔργα σκότους* stehen auch Gal. 5, 19. Die Genitive *σκ.* — *φωτός* bedeuten: ihm angehörige, angemessene [Fritzsche].

V. 13 bezieht sich also auf die verdorbene Lebenssitte der Heiden. „Die Tageshelle ruft zur Würdigkeit, Lauterkeit auf.“ *Ὡς* nicht vergleichend, sondern: als solche, welche — wandeln sollen. [Fritzsche: *ὡς rem opinione informatam notat, „tamquam interdiu viveremus, decore vivamus.“*] *Περιπατεῖν* bedeutet die fortwährende Lebensweise. *Εὐσχημόνως* (*ἀσχημοσύνη* 1, 27. S. 56) = *ὡς πρέπει* Eph. 5, 3. Sonst gebraucht Paulus das Wort immer im griechischen Sinne vom blos Anständigen: 1 Kor. 12, 24. 14, 40. 1 Thess. 4, 12. Aber das Anständige geht in der apostolischen Sprache immer in das Gute und Edle über [Fritzsche, oben S. 57]. Die folgenden sechs Worte geben Bezeichnungen dessen, was in der heidnischen Welt als Lebenssitte besonders hervorstand — Sittenlosigkeit und Selbstsucht, welche das Verhältniss zu den Menschen gestört habe. Von je zweien bedeutet das zweite immer mehr Gesinnung, das erste ein Thun. Aehnliche Zusammenstellungen Gal. 5, 19—21. 1 Petr. 4, 3. *Κῶμος commissatio* — das griechische Wort ist zu den Römern übergegangen — auch a. a. O. Das Wort hat im griechischen Leben nie schlimmen Sinn; es bedeutet ein Fest, das gegeben wird.

Jenen bekam es erst in der christlichen Sprache, eben als Bezeichnung heidnischer Sitte. *Κοίτη* anders 9, 10. Hebr. 13, 1; den schlimmen Sinn erhält es hier durch den Plural. *Ἀσέλγεια lubidines* — 2 Kor. 12, 21. Gal. 5, 19. *Ζῆλος* und *ἔρις* stehen beisammen auch 1 Kor. 3, 3. Jak. 3, 14 u. 16. *Ζῆλος* ist überhaupt Leidenschaft, Aufregung der Selbstliebe, also die geistige Grundlage der *ἔρις*, der Zerwürfnisse mit Anderen [Fritzsche, der aber dann weiter alle die hier erwähnten Ausschweifungen von den *κώμοις καὶ μεθαῖς* ableitet].

V. 14 ist energischer Gegensatz zum Vorigen. *Ἐνδύεσθαι Χριστόν* (mehr als *ἐνδ. τὰ ὅπλα τοῦ φωτός*): die ideale Gesinnung, die Gesinnung Christi. Die Formel steht noch Gal. 3, 27, aber dort im weiteren Sinne, nicht blos dem sittlichen. In diesen Stellen liegt ein Beweis, wie tief das Ideal der Sündlosigkeit Christi im apostol. Geiste begründet war. Der Ausdruck *ἐνδύεσθαί τινα* (Eph. 4, 24 *τὸν καινὸν ἄνθρωπον*) findet sich auch im klassischen Sprachgebrauche [Dionys. Halic. *A. R.* 11, 5. 5. Euseb. *vit. Const.* prooem. Tacit. *annal.* 16, 28]. *Καὶ — ἐπιθυμ.* kann nicht als zwei Sätze genommen werden, sodass *μὴ — ἐπιθ.* den Hauptsatz einschränkte — Luther, Rückert [sodass die Auflösung diese wäre: *τῆς σαρκὸς πρόνοιαν μὲν ποιεῖσθε, ἀλλὰ μὴ εἰς ἐπιθυμίαν*] —: „sorgt für euer Leibliches, doch so, dass ihr dadurch nicht verführet werdet." Denn dann würde *μὴ* nach *ποιεῖσθε* gesetzt sein. Es ist ein Satz — de Wette, Reiche [Nielsen]. Doch, wenn man *εἰς ἐπιθυμίαν* versteht: bis dahin, nicht als Beisatz zur Erklärung des *πρόν. ποιεῖσθαι*, so ist der Sinn derselbe. *Σάρξ* bedeutet hier in jedem Falle nicht die verdorbene Natur, sondern die Sinnlichkeit. *Πρόνοια* (noch AG. 24, 3, auch von menschlichem Sorgen) *σαρκός* = *τιμὴ σώματος πρὸς πλησμονὴν τῆς σαρκός* Kol. 3, 23. Bretschneider erklärt *πρόνοια σαρ-*

κός studia carnis, nicht dem Sprachgebrauche gemäss. *Εἰς ἐπιϑ.* entweder: dass diese, das Böse, daraus entstehe, oder sich daran halten könne.

Der Apostel geht nun von den Lebenspflichten auf das dritte über, die Sitte in der Gemeine. Diese Stelle Kap. 14 — 15, 13 ist, wie gesagt [S. 11], am Meisten dem ersten, theoretischen Theile verwandt. — Die Parteien, von deren Differenzen die Stelle spricht, sind Juden- und Heidenchristen überhaupt [Fritzsche]. Man hat sicher nicht an gewisse Arten von beiden, oder von einen oder den-anderen zu denken. Besonders, was Juden anlangt, hat man oft jüdische, namentlich essenische Asketen verstanden (Meyer, Tholuck [der durch de Wette's Einwendungen bewogen die Askese nur in Enthaltung von Fleisch und Wein findet]); mit Recht erklären sich aber Meyer und de Wette gegen Eichhorn [*Einl. in's N. Test.* 3, 222], Wetstein, Semler, Koppe, Olshausen, die selbst heidnische, pythagoreische [oder neuplatonische] Asketen finden. Die Juden- und Heidenchristen nämlich mussten in der äusseren Lebensweise manche Anstösse an einander nehmen. Den Juden schien Vieles unerlaubt oder unanständig, was den Heiden nicht so galt, und die Heiden konnten daher leicht sich bewogen fühlen, übermüthig und unzart, schonungslos gegen jene zu werden. Dadurch konnte es auch geschehen, dass die schwächere Gesinnung unter den Juden ihre Haltung und ihren Frieden verlor, indem sie sich Manches gegen ihre Ueberzeugung gestattete, in falscher Schaam oder aus Leichtsinn. Besonders fand dergleichen (V. 5 f.) in der Unterscheidung der Tage und der Speisen Statt — bei diesen vornehmlich, wenn sie von heidnischen Opfern herrührten (2 Mos. 34, 15). Paulus stellt hier und 1 Kor. 8 [Fritzsche] so wie 10, 23 ff. dieselben Grundsätze auf, die der gesunden Vernunft und des lauteren Willens, die, weil sie

wirklich eine allgemeine Anwendung zulassen, auch in der christlichen Kirche im weiteren Sinne oft bei der Frage über die Adiaphora angewendet worden sind. „Da im christlichen Sinne auf diese Aeusserlichkeiten so wenig ankommt, so sollen diese Dinge auch das christliche Leben nicht trennen und verderben: jenes durch geflissentliches Aergerniss, dieses dadurch dass man gegen seine Ueberzeugung handelt.“ Kol. 2, 16 ff. spricht Paulus entschieden gegen die jüdischen Vorurtheile, nämlich wenn sie sich geltend zu machen suchen. Morus *dissert. in loc. Paul. Rom.* 14 *et* 15 in den *dissertt. theol. et philol.* 1, 7.

Das Kap. zerfällt in zwei Theile. Der Apostel handelt nach der allgemeinen Darlegung der Sachlage (V. 1 und 2) von der Beurtheilung, dann von V. 13 an über die Behandlung solcher, die in gleichgültigen Dingen befangener zu sein scheinen, also der Schonung bedürfen.

V. 1 ist der allgemeine Grundsatz ausgesprochen. Das Wort πίστις hat in diesem Kap. (vgl. V. 1 u. 23) wieder eine andere Bedeutung, als Kap. 12. Diese Vielsinnigkeit ist charakteristisch in der Sprache des Apostels, weil das Wort einmal einen Grund- und Hauptbegriff bei ihm ausmachte. Die Bedeutung Glaube, christliche Erkenntniss, Lehre (Erasmus, Calvin, Grotius) passt weder zum Sinne der Stelle noch zur Construction, in welcher es steht. Vielmehr ist πίστις in unserem Kap. Vertrauen auf eine Handlungsweise, Zuversicht bei ihr, d. i. Ueberzeugung von ihrer Rechtmässigkeit. [Fritzsche: *mentis sententia de rebus licitis et illicitis*, die sittliche Ueberzeugung.] Vgl. πιστεύειν V. 2 und πέπεισμαι V. 14. — 1 Kor. a. a. O. steht dafür συνείδησις [Fritzsche], was dort dasselbe bedeutet; nicht sowohl Gewissen, als Bewusstsein, Annahme, dass Etwas erlaubt sei. Ἀσθενεῖν τῇ πίστει bedeutet also hier etwas Anderes, als 4, 19. Ἀσθ. ist hier wohl Bei-

des zugleich: unfähig zu beurtheilen, schwach zum Ertragen, bedenklich, ängstlich sein; ἀσθενήματα 15, 1 wird in ἀδύνατοι erklärt; ἀσθενής steht oft so: 1 Kor. 8, 7. 9. 10. 9, 22. „Nehmet bei euch auf“ (15, 7 προσλ. entgegengesetzt dem ἐξουθενεῖν V. 3), haltet ihn für den Eurigen, im Urtheile und in der Behandlung. Andere, Chrysostomus, Theophylakt, Calvin, Koppe [*sublevate*], Olshausen übersetzen: nehmt euch seiner an. Dieses ist mehr ἐπιλαμβάνεσθαι [Hebr. 2, 16, συλλαμβάν. Luk. 5, 7, συναντιλαμβάνεσθαι Röm. 8, 26]. Sonst steht προσλ. von äusserlicher Aufnahme Philem. 12 u. 17 [daher es auch Wilke *clav.* hier tropisch erklärt: *humaniter tractare*]. Aehnlich steht von Gott πρόσληψις 11, 15. Μὴ — διαλογισμῶν soll das προσλ. erklären. Also ist es keine Einschränkung des Vorigen, wie de Wette annahm und ein doch hineinsetzte, und Rückert, indem er ἀλλά supplirte [„sucht jene an euch heranzuziehen, aber hütet euch, dass die Folge davon nicht die sei, dass die Gedanken und Gesinnungen getrennt werden, schroffer aus einander treten“]. Die Stellung des μή ist wegen des Gebrauchs vom Substantivum διακρίσεις geschehen. Also steht der Satz für εἰς τὸ μὴ διακρίνειν τοὺς διαλογισμούς, und εἰς ist bestimmend, wie 12, 2 f.: „sodass ihr nicht ihre Gedanken richten, meistern wollt.“ Also behandelt sie mit Zartheit, Schonung, Achtung [Stengel]. Διάκρισις hier nicht Zweifel (4, 20. 1 Tim. 2, 8), dann würde mit dem ganzen Satze μὴ εἰς u. s. w. Etwas in den Schwachen ausgedrückt, was durch die Starken hervorgerufen würde: „nicht dass Zweifel entstünden.“ So Luther: „und verwirret die Gewissen nicht;“ Flatt, Olshausen [„nicht so, dass Zweifel in den Gedanken oder Zweifel und böse Gedanken(?) erweckt werden“], Tholuck [„nicht so, dass Streitigkeiten und Wortwechsel daraus entstehen“]. Schon das ist hart, dass διακρ. διαλογ. bedeuten sollen Zweifel in ih-

nen oder über ihre Gedanken. Auch die Bedeutung von διάκρ. Zwist (Vulg.: *non in disceptationibus cogitationum* [Beza, Tholuck, Nielsen,] Rückert) oder Unterscheidung (Hebr. 5, 14) passt nicht hierher. — Die oben gegebene Erklärung ist im Wesentlichen die des Chrysostomus, Grotius [*„non sumentes vobis dijudicandas ipsorum cogitationes,“* Benecke's], Reiche's, Meyer's, de Wette's [Fritzsche's]. Διακρ. steht wie 1 Kor. 12, 10 (διακρίνειν 1 Kor. 6, 5): Beurtheilung. Διαλογισμοί sind nicht blos Gedanken, Meinungen, sondern auch Absichten (Matth. 15, 19. Jak. 2, 4), hier Grundsätze; anders Phil. 2, 14. 1 Tim. 2, 8. Luk. 24, 38: Zweifel. Nach dieser Bedeutung oder auch, wenn man Streit übersetzt, würden διάκρ. und διαλ. dasselbe bedeuten.

V. 2 wird das ἀσθενεῖν erklärt. „Der Eine getraut sich Alles zu geniessen, der Gewissensängstliche (ὁ δὲ ἀσθ., nicht ὃς δὲ ἀσθ.) geniesst nur Manches.“ Zu dieser einen Aeusserung der Aengstlichkeit, Gewissensscheu kommt V. 5 noch eine zweite, die Aengstlichkeit bei dem Halten über gewisse Tage. Πιστεύει φαγ. ohne das Supplement ἐξεῖναι: getraut es sich zu essen, *confidenter edit* [Fritzsche]. Λάχανα: *olera,* Speisen aus dem Pflanzenreiche. Aus dieser Stelle vornehmlich schlossen Einige, dass nicht blos von Judenchristen die Rede sei — denn das Fleischessen überhaupt war ja den Juden nicht verboten — wohl aber war es dieses in vielen asketischen Parteien. Aber die Stelle kann sich sehr wohl auf Judenchristen überhaupt beziehen — insofern sich diese, ängstlich vor aller Berührung mit dem Heidenthum, in heidnischen Städten alles erkauften Fleisches enthielten, weil es Opferfleisch sein könnte. Anders verhält es sich mit den Pflanzenspeisen, die Daniel, um nicht an heidnischem Tische zu essen (Dan. 1, 8. 12), vorzieht; aus Furcht, Unreines zu geniessen, will er lieber Unbereitetes essen. — Reiche

meint, es sei blos Enthaltung an gewissen Tagen in unserer Stelle gemeint; — diese Beschränkung liegt gar nicht in derselben.

V. 3—12 handelt von dem einen Theile jenes προσλαμβάνεσθαι, der bescheidenen Beurtheilung. Es werden, wie gewöhnlich bei Paulus, verschiedene Gründe, ohne Uebergänge aus einem in den andern, an einander gereiht. Zuerst V. 3: Alle gehören in dieselbe Gottesgemeine, V. 4: über das Innere des Menschen steht keinem anderen Menschen, sondern nur Gott das Urtheil und die Verwirklichung desselben zu, V. 5: nur auf Sicherheit des Lebens kommt es an, V. 6: Alle, Schwache und Starke, haben die Ehre Gottes und Christi im Sinne, V. 7—9: wir sind für dieses, die Hauptsache, allein da, V. 9—12: was der Mensch sei, werde sich im Gerichte Christi über Alle darlegen. Zwar sind die Gedanken nicht logisch streng geschieden, aber es wird doch immer in ihren verschiedenen Seiten dieselbe Sache aufgefasst.

V. 3. Ὁ ἐσθίων unten wieder V. 6, d. i. πιστεύων πάντα φαγεῖν, der sich freier Fühlende, der Stärkere. „Er möge die Enthaltsamen nicht verachten, der Enthaltsame den Freien nicht verurtheilen." Κρίνειν ist dem ἐξουθενεῖν hier und V. 10 entgegengesetzt, und demgemäss im Folgenden bis V. 19 in engerer Bedeutung gebraucht, nämlich wie Kol. 2, 16: verurtheilen oder doch streng beurtheilen. Ὁ — προσελάβετο s. zu 11, 15. Es ist alte Formel von Gott im Verhältnisse zum jüdischen Volke: Gott will ihn zu seiner Gemeine gerechnet wissen. [So auch Fritzsche — gegen Meyer und Reiche, die das Bild von V. 4 anticipirend erklären: *Deus eum servum sibi fecit, et tamquam tecto recepit.*] Also ist der Gedanke: Es kommt auf diese Dinge nicht an, um zu ihr zu gehören, *non faciunt hominem christianum.* Αὐτόν bezieht sich auf Beide, die ἐσθίοντες und μὴ ἐσθίοντες.

V. 4. *Σὺ τίς εἶ*, wie 9, 20, demüthigende Rede: Wer gab dir das Recht? *Κρίνειν* also, wie gesagt, vom Urtheile des Schwachen über die Starken zu verstehen. Auf diese, die Starken, allein passen auch die beiden letzten Sätze des Verses. *Οἰκέτης* ist ein milderes Wort als *δοῦλος*; in den Evangelien nur Luk. 16, 13, mit *ἀλλ.*: der, welcher einem Anderen verantwortlich ist, weil er nur für diesen da ist. Wenn man auch im letzten Satze mit der rec. *ὁ θεός* (Lachmann: *ὁ κύριος*) liest, ist es dennoch nicht nöthig, das vorausgehende *κυρίῳ* von Gott zu verstehen. Diese, Gott und Christus, wechseln ja in der apostolischen Sprache immer mit einander ab. [So auch Fritzsche: *servi herus Christus est; non, ut plerique putarunt, Deus.*] *Στήκει — πίπτει*: thut Recht, Unrecht, eine Bedeutung, die aus dem Folgenden klar wird und auch 1 Kor. 10, 12 Statt hat. So schon die Väter und die meisten Ausleger [auch Fritzsche]. Andere, Calvin, Tholuck, Reiche: wird glücklich — unglücklich, was nicht zum *τῷ κυρίῳ* passt. Seinem Herrn d. h. nicht: zum Vortheil und Nachtheil desselben (so die Meisten, auch de Wette), sondern: nach seinem Urtheile. [So Fritzsche: *ejus cognitio ad herum, non ad homines, quorum arbitrio non subjectus est, pertinet.*] Die Stelle ist oft falsch angewendet worden, um aus ihr eine Indolenz in Hinsicht auf das Wesen und Treiben Anderer zu begründen, ganz im Widerspruche mit anderen Stellen, in denen Paulus zur Theilnahme, sittlichen Mitwirkung mit Anderen auffordert. Aber es ist vielmehr 1. nur vom Innersten des Menschen, Gesinnung und Absichten, und wie diese geworden, die Rede; 2. nicht von entschieden schlimmen Handlungen; und 3. *κρίνειν* bezeichnet: eine verurtheilende oder aburtheilende Meinung haben. *Σταθήσεται*: wird aufgerichtet; das Futurum kann entweder genommen werden: er kann, oder auch: er wird, nämlich, wenn er sich als Diener des Herrn

fühlt, begreift. *Δυνατός* — *αὐτόν* — Lachmann liest *δυνατεῖ* [so auch Tischendorf im *Cod. C*] —: denn Gott kann ihn zum Stehen bringen oder im Stehen erhalten. Sinn: auch die freiere Denk- und Handlungsweise brauche nicht gefährlich, verderblich zu werden für den, welcher sie hat.

Indem Paulus V. 5 noch eine andere Aeusserung jener Bedenklichkeit nachholt, das Tagewählen, fügt er einen neuen Duldungsgrund hinzu: nur auf Gesinnung komme es bei diesen Dingen an. *Κρίνειν* — *παρά*: vorziehen, von Einem mehr halten, als von Anderem. So heisst *κρίνειν* *probare* 1 Kor. 2, 2, daher *πᾶσαν ἡμέραν κρ.*: jeden Tag gleich gut achten. Was hier *κρίνειν παρά* heisst, ist Gal. 4, 10 *ἡμέρας παρατηρεῖσθαι.* Diese vorgezogenen Tage sind entweder die israelitischen heiligen Tage (*fasti* u. *nefasti*), ungewiss in welchem Umfange (Kol. 2, 16 wird der Sabbath dazu gerechnet), oder der Apostel kann auf den im Gesetze (5 Mos. 18, 10. 14) verbotenen und oft von den Propheten gemisbilligten Aberglauben der Juden Rücksicht nehmen, gewisse Tage als glückliche oder unglückliche zu bezeichnen. So Luther. „Wie dem also auch sei, *ἕκαστος* u. s. w. (vgl. V. 23): das allein dabei bedeutet Etwas.“ *Νοῦς* = *γνώμη*, wie 1 Kor. 14, 14 f. *Πληροφορεῖσθαι*: voll oder vollendet sein, 4, 21. Hier steht es nicht, wie sonst immer, vom Glauben, sondern von Wissen und Einsicht, wie ja auch das Wort *πίστις* in diesem Kap. eine andere Bedeutung hat. „Er sei völlig, sicher, gewiss.“ [Fritzsche: *unusquisque apud suum animum firma sententia sit.*]

V. 6 folgt ein neuer Grund der Duldsamkeit: „Sie wollen alle doch die Ehre Christi;“ nämlich entweder diejenigen, welche in einem solchen Geisteszustande (besonnen, klar, sicher V. 5) handeln, oder überhaupt die Menschen rechter Art. *Φρονεῖν* = *κρίνειν* V. 5: auf Tage denken, *dies censere.* Anders steht das Verbum oben 8, 5 [S. 221] 12, 3.

Κυρίῳ: hier verhält es sich mit diesem Dativ anders, als V. 4. 7. 8. Er steht subjektiv: für ihn, auf seine Ehre, Sache denkend: Der Herr ist hier nach V. 9 bestimmt Christus [Fritzsche]. *Τὴν ἡμέραν* d. i. einen solchen gefeierten Tag. *Φρονεῖ — οὐ φρονεῖ* sc. *τὴν ἡμέραν*: „denkt darauf — nicht darauf um des Herrn willen." Der Bedenkliche will den christlichen Namen ehren durch Strenge, Reinheit — der Andere durch Freisinnigkeit. Die Stelle hat eine Anwendung weit über diesen Sinn hinaus. Aber der ganze negative Satz *ὁ μὴ — οὐ φρονεῖ* fehlt fast durchaus in den wichtigsten Zeugen und Lachmann hat ihn ausgelassen. Doch ist er von den Neueren, wie von Reiche, Rückert, de Wette [Schott: er sei wegen des gleichen Endes beider Sätze in *φρονεῖ*, wozu Fritzsche noch den gleichen Anfang *καὶ ὁ μὴ φρ. — καὶ ὁ ἐσθ.* fügt, ausgefallen], vertheidigt worden. Er fiel wahrscheinlich weg durch Misdeutung des *κυρίῳ οὐ φρονεῖ*, gleich als stünde *οὐ φρονεῖ κυρίῳ*, was dann freilich ganz gegen den Sinn des Apostels sein würde. *Καὶ ὁ ἐσθίων* geht zurück auf das frühere Beispiel der Aengstlichkeit V. 2. *Κυρίῳ ἐσθ. — μὴ ἐσθ.* (wie *φρ. — μὴ φρ.*): mit Rücksicht auf ihn, auf seine Ehre geniessen und sich enthalten. *Εὐχ. γὰρ τῷ θεῷ* giebt den Beweis dafür, dass Solche dabei ein frommes Gefühl hätten. Der Satz erinnert an *οὐ γὰρ — φορεῖ* 13, 4. „Er dankt ja Gott dabei" Eben da die Worte auf etwas unter ihnen Bestehendes hinweisen sollen, darf man sie nicht blos davon verstehen, dass er für seine Gesinnung, seinen starken Geist Gott danke, was ein Beweis seines guten Gewissens sei. Vielmehr ist *εὐχαριστεῖν* vom jüdischen Tischgebete (dem Segen) zu verstehen. So die Meisten [auch Fritzsche, der sich mit Recht gegen Rückert und Reiche erklärt]. *Εὐλογεῖν* steht von derselben Sache 5 Mos. 8, 10; *εὐχαριστεῖν* 1 Kor. 10, 30. 1 Tim. 4, 4. Auch bei'm *μὴ ἐσθίειν* steht das *εὐχαριστεῖν*, da dieses ja nicht

nicht essen, sondern eine Beschränkung der Freiheit in Speisen, eine andere Art des Essens bedeutet. Aehnlich Matth. 11, 18. Von den älteren Theologen, selbst von Koppe und Schmidt (*neue Beweisstelle für die Gottheit Christi* in der *Biblioth. für Kritik und Exegese* 1, 138 ff.) wurde hier ein neues Argument für die höhere Natur Christi gefunden, insofern die Namen Gottes und Christi mit einander abwechselten. Aber es sind vielmehr verschiedene Subjekte, nur der innerliche Zusammenhang von frommer Richtung auf Christus und Frömmigkeit gegen Gott liegt in der Stelle. Dieses aber ist allgemein apostolischer Gedanke.

V. 7—9 gehört noch zu V. 6: hierin, die Ehre Christi zu verherrlichen, bestehe ja die christliche Gesinnung. Dieses also sei das Wesentliche. „Niemand lebt — stirbt sich selbst." Die Datt., anders als V. 6, in objektiver Bedeutung, wie V. 4. Vgl. zum Sinne des Verses *κυριεύειν* V. 9. Abwechselnd mit *ἑαυτῷ* wird hier V. 8 *τοῦ κυρίου ἐσμέν* gesetzt. „Der Christ gehört im Leben und Tode nicht sich an, sondern Christo," d. i. er ist seinem Dienste geweiht, für ihn da. Mehr, das wirkliche Dienen, 6, 10. Sterben für ihn = sein im Tode sein, d. h. nicht im Sterben, sondern im Leben nach dem Tode, bezeichnet also die bleibende, geistige Verbindung mit Christo, von der Phil. 1, 20—23 handelt. [Anders Rückert.]

Der Schlusssatz V. 8 *ἐάν—ἐσμέν* fasst nun Beides zusammen, Leben und Tod. Denn das *εἶναι αὐτοῦ* bedeutet, wie gesagt, dasselbe mit dem *αὐτῷ*: ihm gewidmet sein, für ihn bestimmt sein. [Fritzsche: *in Christi potestate esse.*] *Ἐάν* ist durch den ganzen Vers hindurch nicht hypothetisch zu fassen — wie von Reiche geschieht, indem er meint, Paulus deute darauf hin, dass nicht Alle sterben würden — sondern: indem, wann.

V. 9. Christus hat dieses verdient, erworben, dass Alles seinem Dienste gewidmet sei. Gestorben und auferstanden (vgl. 4, 25) bezeichnet die Thatsachen, durch welche die Sache, das Reich Christi gegründet worden sei. Die Bedeutung und Kraft beider ist nicht zu trennen (wie Meyer richtig bemerkt hat), etwa dass der Tod ihm die Herrschaft über die Todten, die Auferstehung über die Lebenden verschafft habe — die ζῶντες sind ja die Menschen im gegenwärtigen Leben, und auch vom Tode heisst es 2 Kor. 5, 15, einer überhaupt parallelen Stelle, dass er ihm die geistige Herrschaft über das Menschenleben gegeben habe. Vielmehr beide, Tod und Auferstehung, stehen eben als begründende Thatsachen neben einander. Νεκροί: die Menschen nach dem Tode. Κυριεύειν ist nicht vom Herrschen der Macht, sondern vom geistigen zu verstehen: Alles sei für ihn, seinen Dienst, seine Ehre da. Grosse Verschiedenheit der Schreibart findet sich im Vordersatze des Verses. Die rec. ist: καὶ ἀπέθανε καὶ ἀνέστη καὶ ἀνέζησεν. Seit Griesbach ist sie verändert in καὶ ἀπέθανε καὶ ἔζησεν ohne καὶ ἀνέστη. So auch Lachmann [der auch das von Matthäi und Knapp noch beibehaltene καί vor ἀπέθανεν auslässt, und Fritzsche, mit beibehaltenem καί, Schott: ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη (καὶ ἔζησεν), Hahn: ἀπέθανε καὶ ἀνέστη καὶ ἔζησεν]. Ἀνέστη hat indessen noch viel für sich; es wurde vielleicht weggelassen, weil man eine Tautologie in der Stelle fand. Jedoch ist ἀνέστη der Akt, ἔζησε der Zustand, Apok. 2, 8 [aus welcher Stelle Rinck *lucubrat. crit.* 131 f. das καὶ ἔζησεν hierher versetzt glaubt]. Gewiss aber ist, wenn man καὶ ἀνέστη liest, daneben ἔζησε zu schreiben; denn ἀναζῆν ist allerdings s. v. a. ἀνίστασθαι.

V. 10—12 der letzte Grund der Duldsamkeit: Christus ist Richter über Alle. Von V. 4 unterscheidet sich diese Stelle dadurch, dass sie 1. vom wirklichen, zukünftigen

Gericht spricht, jene nur von Christi Richtermacht, 2. von Allen, Schwachen und Starken, dass sie gerichtet werden sollen. Ἐξουθ. wie V. 3 dem κρίνειν entgegengesetzt. Σὺ τίς εἶ: V. 4. Der erste Satz geht also die Ueberzeugungsschwachen an, der zweite die von starkem Geiste. „Wir Alle (Richtende und Verachtende und die es werden) werden ja zu stehen kommen vor den Richterstuhl Christi.“ Derselbe Gedanke gegen das übermüthige Urtheilen findet sich auch 1 Kor. 4, 5. Βῆμα Χριστοῦ auch 2 Kor. 5, 10. Παρίστασθαι ist gerichtliches Wort: AG. 23, 33. 27, 24. Hier lesen Viele — Lachmann [Schott, Fritzsche] — θεοῦ statt der rec. Χριστοῦ. Freilich handelt V. 11 u. 12 von Gott als Richter. Und vielleicht ist θεοῦ auch daher entstanden. Wie überhaupt bei dem Apostel die Subjekte und Namen Gottes und Christi abwechseln, so insbesondere auch das Richten Gottes und Christi und ein drittes, Gottes durch Christum: 2, 16. AG. 17, 3. Uebrigens scheint βῆμα nicht für Gott zu passen.

V. 11 aus Jes. 45, 23, aber 1. im Sinne specieller als das Original. Dort: alle Welt solle Gott anerkennen, hier: Gott werde Richter sein über Alle; 2. nicht ganz nach den Alexandrinern und dem Hebräischen. Nur Anfang und Schluss [ὅτι — γόνυ und πᾶσα γλῶσσα] trifft mit jenen zusammen. Statt des ζῶ ἐγώ — sonst gewöhnliche Formel in der alexandrinischen Uebersetzung [4 Mos. 14, 28] — findet sich κατ' ἐμαυτὸν ὀμνύω, statt ἐξομολ. τῷ θεῷ steht dort ὀμεῖται τὸν θεόν [wenigstens im Cod. Vatic., aber der Alexandr. hat wie Paulus]. Hier also gewiss gedächtnissmässiges Citat, und wieder sieht man, wie gegenwärtig dem Apostel alle prophetischen Stellen gewesen, welche vom allgemeinen Herrschen und Walten Gottes sprechen. Ζῶ ἐγώ: *per meam vitam, ita vivo* — so wahr ich lebe. Ἐξομ. θεῷ: Gott preisen (15, 9. Matth. 11, 25); wenn es Paulus nicht etwa (Rei-

che, Rückert, Köllner) hier ganz eigentlich vom Sündenbekennen verstanden hat, und Kniebeugen von Demuth oder Flehen des Schuldbewussten.

V. 12. Die Folgerung aus dem Citate: „Jeder wird für sich Rechenschaft zu geben haben." In περὶ ἑαυτοῦ liegt die Bedeutung des Satzes — so gewöhnlich angenommen [auch von Meyer und Fritzsche] — nicht in τῷ θεῷ, wie de Wette wollte: Gott unmittelbar, mittelbar Christo verantwortlich. Und τῷ θεῷ ist selbst kritisch zweifelhaft; Lachmann hat es in Klammern eingeschlossen.

V. 13 ff. sprechen von der rechten Behandlung der Schwachen, dem Benehmen in Verhältnissen mit diesen. Durchaus wendet er sich an die Ueberzeugungsstarken. Die Gefahr, sich wirklich an Anderen zu vergehen, war in diesen Verhältnissen ja ganz nur auf der Seite der Starken. Μηκέτι deutet wohl auf vorgekommene Fälle dieser Art hin. Κρίνειν hier im allgemeinen Sinne, für Beide, Starke und Schwache, wie Matth. 7, 1 [*Commentar über das Evangelium Matth.* S. 146, oben zu 2, 1 S. 62]: unduldsam, hart beurtheilen. In κρίνατε μᾶλλον hat es die Bedeutung, wie 1 Kor. 5, 3. 7, 37. 2 Kor. 2, 1: beschliessen, sich zum Grundsatz machen, *constituere.* Ein ähnliches Wortspiel bei Jak. 2, 4. Aber hier wendet Paulus sich schon ganz auf die Seite der Starken hin. „Seinem Bruder kein Bedenken zu machen und keinen Anstoss zu geben." Πρόσκομμα — σκάνδαλον auch 9, 33 (unten V. 21 die Verba: προσκόπτειν ἢ σκανδαλίζεσθαι) neben einander: Anlass zur Sünde — zum Unglück, oder: Anlass für sie zur Sünde — Anlass für sie, dass sie uns für Sünder halten. Doch ist im Folgenden von diesem gerade nicht die Rede. Grotius unterscheidet: Hinderniss überzutreten, Anlass auszutreten [*occasio non accedendi ad christianismum, occ. ab eo recedendi;* Fritzsche findet gar keinen

Unterschied, ausser dass *σκάνδαλον* das technische Wort sei: *animi offensio*].

V. 14—18: Es seien gleichgültige Dinge, über welche der Parteistreit geführt werde — das Wesentliche des christlichen Lebens wird V. 17 u. 18 genannt — aber eben darum seien jene gar nicht werth, dass Einer dadurch verderbe, d. h. seine Gesinnung verliere, indem er gegen seine Ueberzeugung handle.

V. 14. *Οἶδα* — *Ἰησοῦ* (vgl. 9, 1): Ich weiss, ja bin überzeugt und Jesu Christi dabei eingedenk. Der Sinn des Folgenden ist derselbe, wie 1 Kor. 10, 23 ff. Der Grundsatz *οὐδὲν* — *ἑαυτοῦ* findet sich auch Matth. 15, 11. AG. 10, 15. 1 Tim. 4, 4. Tit. 1, 15. *Οὐδέν*, wie *πάντα* V. 20. „Nichts dieser Art, wobei die Frage ist, ob es rein oder unrein sei." *Κοινόν* ist hellenistischer Ausdruck, gleichbedeutend mit *ἀκάθαρτον*, entgegesetzt dem *ἅγιον* AG. 10, 14. *Δι' αὐτοῦ* erklärt Chrysostomus mit *φύσει*; klassisch wäre *καθ' αὐτό*. Wenn mit Lachmann *δι' αὐτοῦ* gelesen wird, ist es eben so zu übersetzen, nicht *αὐτοῦ* auf Gott zu beziehen: an sich selbst, abgesehen davon, wie es Menschen beurtheilen oder anwenden. [Die alte Lesart bis auf Griesbach war *ἑαυτοῦ*, seitdem lesen alle Neueren nach überwiegender Auctorität *αὐτοῦ*.] Da der folgende Satz keine Einschränkung des vorigen ist, vielmehr Erklärung, und wegen des *ἐκείνῳ κοινόν*, kann *εἰ μή* nicht genommen werden: wenn nicht, sondern es ist = *ἀλλά*, vielmehr, wie 1 Kor. 7, 17. Gal. 1, 7. 2, 16. „Vielmehr nur für den, welcher meint, dass Etwas unrein sei, ist es unrein." Nicht blos: es gilt ihm als solches — dann wäre es Tautologie — sondern: wenn er es dennoch nimmt, gebraucht, befleckt es wirklich. [So auch Fritzsche.] *Τί* wieder: Etwas von der Art. *Λογίζεσθαι* steht hier in subjektiver Bedeutung, ähnlich 2, 3 [S. 64].

V. 15 wird dem Starken gerathen, Nichts zu thun in diesen Kleinigkeiten, was den Schwächeren dazu bringt, sich zu versündigen. Die rec. ist δέ, die neuere Kritik [auch Fritzsche] liest γάρ. Wenn jenes bleibt, so knüpft sich V. 15 mehr an den ersten Satz von V. 14, wenn γάρ, an den zweiten. Διὰ βρῶμα s. v. a. V. 20 ἕνεκεν βρώματος: „darum weil du dich nicht der Speise enthalten willst.“ Λυπεῖσθαι nicht blos: beunruhigt, gekränkt werden in seinem Gewissen — denn es ist (vgl. ἀπολλύειν im Folgenden) von Verführten die Rede, solchen nämlich, denen — wie V. 20 ff. ausführen — diese Speise κοινόν geworden. Vielmehr bedeutet es: gestört werden im Gemüthe, indem Einer gegen seine Ueberzeugung handelt. Aehnlich λυπεῖσθαι Eph. 4, 30. Vorwürfe erhalten, wie Grotius erklärt, sagt zu wenig, und vom offenen Streite zwischen den Parteien spricht doch sonst diese Rede gar nicht. Οὐκέτι: nicht mehr, nämlich wie dieses deine Pflicht ist. Luther übersetzt: schon nicht. Κατὰ τὴν ἀγ. περιπατεῖς ist nicht blos in seiner nächsten Bedeutung zu nehmen: „du handelst lieblos“ — diess wäre Tautologie — sondern ἀγάπη ist als christliche Haupttugend erwähnt: du bist kein Mensch christlicher Gesinnung mehr. Μὴ — ἀπόλλυε ist stärker als das Vorige: lass nicht den ganzen Menschen darüber zu Grunde gehen. Ἀπολλύειν bedeutet nicht gerade: zum Abfall bringen — die Väter, Grotius [Semler, Nielsen — wogegen Fritzsche] — sondern: im inneren Leben zerstören, sodass Haltungslosigkeit, Unfriede in sich selbst erregt wird. Ὑπὲρ — ἀπέθανε ist entweder allgemeine Bezeichnung der Wichtigkeit eines solchen Menschenheiles (de Wette findet die stärkste Bezeichnung des Begriffes Bruder), oder der Tod Jesu wird auch hier in seiner sittlich-symbolischen Bedeutung genommen, wie Kap. 6 [S. 168]: „den, welchen Christus in seinem Tode als einen dem menschlichen Meinen Abgestorbenen

dargestellt hat, oder wie Tholuck nach Bengel erklärt: *ne pluris feceris tuum cibum, quam Christus vitam suam.* Ganz dasselbe sagt Paulus 1 Kor. 8, 11: *ἀπολεῖται ὁ ἀσθενῶν ἀδελφὸς — δι' ὃν Χριστὸς ἀπέθανεν.*

V. 16 spricht kurz, was oft bei dem Apostel mit der Aufforderung zur Vorsicht im Lebenswandel verbunden ist, von der Rücksicht auf die öffentliche Meinung über die Christen. „Lasst es nicht dazu kommen, dass euer Gutes geschmäht werde.“ Eben so 2 Kor. 6, 3. Gal. 5, 13. *Βλασφημεῖσθαι* in demselben Zusammenhange 1 Kor. 10, 29: *βλασφημοῦμαι, ὑπὲρ οὗ ἐγὼ εὐχαριστῶ. Μὴ βλασφημεῖσθω*: es möge nicht durch euch dahin kommen, dass u. s. w. Der Imperat. steht wie 1 Tim. 4, 12. *Ὑμῶν τὸ ἀγαθόν* ist wohl die christliche Freiheit; so Origenes, [Pelagius,] Erasmus, Grotius, Tholuck, Olshausen, de Wette [Nielsen, Fritzsche]. Die alte Kirche verstand gewöhnlich christlichen Glauben oder Leben. [Chrysostomus fügt sogar die Hoffnung hinzu: *Τὸ ἀγ. ἐνταῦθα ἢ τὴν πίστιν φησὶν ἢ τὴν μέλλουσαν ἐλπίδα τῶν ἐπάθλων ἢ τὴν ἀπηρτισμένην εὐσέβειαν.*] Der Apostel meint, dass ihnen Frechheit der Sitte oder Lieblosigkeit oder Spaltung Schuld gegeben werden könne.

V. 17 f. Das Wesentliche des christlichen Lebens wird hier von der Seite dargestellt, insofern es Dinge gebe, in denen man seine Würde zu suchen habe — also auch nicht nachgeben dürfe; also von der Seite der Starken. Oben V. 6 fasste der Apostel es von der Seite der Schwachen, worin diese etwas wirklich Nichtchristliches zu finden hätten.

V. 17 ist eine apostolische Haupt- und Grundstelle über Wesen und Bestimmung des Christenthums. *Ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ* ist hier ganz das, was wir mit dem Worte Christenthum umfassen, *res christiana.* „Es besteht nicht in“ u. s. w. (*ἐστί* wie Joh. 17, 3) d. h. die christliche Anstalt fordert es

nicht, man gilt als ihr Genosse nicht darnach. Anders steht dieselbe Construction 1 Kor. 4, 20: οὐκ ἐν λόγῳ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, hier: wird, gedeiht dadurch. Βρῶσις und πόσις ganz in subjektiver Bedeutung: dass man esse — trinke, d. i. dass man es sich verstatte, gewisse Speisen zu nehmen, oder nicht; dasselbe was V. 3 durch ἐσθίων und μὴ ἐσθίων ausgedrückt war. Derselbe Sinn 1 Kor. 8, 8: βρῶμα ἡμᾶς οὐ παρίστησι τῷ θεῷ. „Sondern in Gerechtigkeit, Frieden und χαρὰ ἐν πν. ἁγίῳ." Die Formel ἐν πν. ἁγ. gehört nur zu χαρά. Die beiden ersten Worte bezeichnen das christliche Thun, das letzte den christlichen Sinn; δικ. nämlich die Tugend im inneren Leben (Eph. 4, 24), εἰρήνη die im Verhältnisse zu Anderen, also das gesammte Gebiet der Liebe, χαρά (auch Gal. 5, 22 neben Tugenden) den heiteren, freundlichen Sinn. Hier wird derselbe besonders dem λυπεῖν V. 15 entgegengesetzt [Fritzsche] und durch ἐν πν. ἁγ. in seinem Begriffe gesteigert: höher, geistiger. Vgl. 1 Thess. 1, 6 χαρά πνεύματος = χαίρειν ἐν πνεύματι Phil. 4, 4. Viele (Tholuck, Rückert, de Wette, doch dieser schwankend) verstanden die drei Worte von göttlichen Segnungen [Merkmalen der Seligkeit], Gemüthszuständen (Gerechtigkeit, Friede, Freude). Aber sowohl der Gegensatz βρῶσις καὶ πόσις [Fritzsche] als das δουλεύειν τῷ Χριστῷ V. 18 fordern Eigenschaften des christlichen Lebens.

V. 18 Anwendung: auf dieses allein also sei Werth zu legen. Ἐν τούτοις ist die rec. [beibehalten von Hahn und Fritzsche]; Lachmann [und Griesbach leipz. Ausg.]: ἐν τούτῳ. Auch dieses ist auf jene drei Eigenschaften zusammen zu beziehen, nicht blos, wie de Wette [und Fritzsche] meint, auf πνεύματι. „Mit solchem, solches habend nnd übend." Δουλεύων τῷ Χριστῷ: *colens Christum*; vgl. οἰκέτης V. 4. Εὐάρεστος 12, 1 — δόκιμος 16, 10: „gottgefällig — vor Menschen bewährt."

V. 19 geht nun ganz in ermunternden Stil über. Er beginnt mit allgemeinen Aufforderungen, dann fasst er den Inhalt des Vorigen verstärkend zusammen. *Διώκειν* = *ἀσκεῖν* 12, 13. *Τὰ τῆς* — Handlungen der Art. Durch *οἰκοδομή* wird *εἰρήνη* verstärkt, es ist mehr positiv: nicht blos nicht störend, sondern fördernd, bildend. *Οἰκοδ.* steht sogleich dem *καταλύειν* V. 20 entgegen (2 Kor. 5, 1), wie 2 Kor. 10, 8. 13, 10 der *καθαίρεσις*. In demselben Zusammenhange steht *οἰκοδομή* 15, 2 u. 1 Kor. 14, 3 ff., abwechselnd mit *συμφέρον* 1 Kor. 10, 23. Ausser Paulus vgl. Jud. 20: *ἐποικοδομοῦντες ἑαυτούς*. Dieses dem Paulus klassische Wort hat einen Doppelsinn: es ist sowohl überhaupt Befestigung, Begründung — als im Zusammenhange mit dem Bilde vom Tempel Gottes, zu welchem die Einzelnen und die Gemeine werden sollen: Aufbauung zu einem solchen, Förderung dieses Geschäfts. *Εἰς ἀλλήλους* = *ἀλλήλων* 12, 16. 1 Thess. 3, 12 *ἀγάπη εἰς ἀλλήλους*. Nach diesem *εἰς ἀλλήλους* ist oft in unserer Stelle gelesen worden *φυλάξωμεν*. So von der Vulg.: *et quae aedificationis sunt, in invicem custodiamus*. Es mag ursprünglich sein, sonst würde es wohl nicht hereingebracht worden sein. [Fritzsche hält es für Zusatz der Schreiber.]

V. 20 im Sinne wie V. 15, nur stärker; daher *καταλύειν* und *τοῦ θεοῦ*. *Ἔργον θεοῦ* ist Gottes Werk im Menschen Phil. 1, 6; anders Joh. 6, 29 [*theol. Ausl.* S. 242]. Hier: der gute Gemüthszustand, als göttlich gewirkt, vgl. 1 Kor. 3, 9. Chrysostomus und Theophylaktus [S. 103: *τὴν σωτηρίαν τοῦ ἀδελφοῦ φησι — ἣν ὁ θεὸς αὐτῷ περιεποιήσατο*] fassten es vom Erfolge, vom Heile; Meyer erklärt: der Christ als solcher und vergleicht Eph. 2, 10 *ποίημα θεοῦ ἐσμεν*. Hier steht das *καταλύειν τὸ ἔργον* wohl im Zusammenhange mit dem Bilde des Baues [Fritzsche]. *Ἕνεκεν βρώματος* wie oben V. 15 *τῷ βρώματι*: in-

dem du dir die Speise verstatten willst, dabei beharrest. Das folgende πάντα μὲν καθαρά wie V. 14, jedoch verstärkend. Aber πάντα hat, wie dort οὐδέν, nur beschränkte Bedeutung: Alles der Art. Κακόν ist entweder auf πάντα zu beziehen und steht erklärend für ἕκαστον τούτων: jedes solches gleichgültig Geachtete wird unheilbringend. De Wette [und Nielsen] ergänzen τὸ βρῶμα. Oder man kann übersetzen: es geschieht Wehe. Διὰ προσκόμματος (V. 13): bei, unter, wie διά oben schon 2, 27 [S. 83] 8, 25. Denn es ist angemessener, die Worte κακόν — ἐσθίοντι auf die Starken zu beziehen, welche, indem sie so Etwas thun, Aergerniss geben, da der Satz ja dem πάντα καθαρά entgegenstehen soll. Also: Sünde begeht oder Wehe wird dem, welcher Anstoss giebt bei'm Geniessen. So fassten die Stelle Calvin, Grotius, Flatt, Reiche, de Wette, Tholuck, [Nielsen, Fritzsche: *peccat, qui cum alterius offensione omnibus promiscue cibis vescitur*]. Auf die Schwachen bezogen die Rede die griechischen Väter, Theodoret ausgenommen [S. 146: σοὶ μέντοι βλάβην ἡ μετάληψις φέρει, ἐπειδὴ τῆς τοῦ πέλας ἀμελεῖς ὠφελείας, καὶ καταφρονεῖς βλαπτόμενον θεωρῶν], Meyer, Rückert.

V. 21 wird mit besonderer Kraft die Warnung wiederholt, V. 22 die Einrede abgeschnitten, dass man ja seiner Ueberzeugung folgen müsse. Man muss in der ganzen Stelle immer festhalten, was Paulus ja genug ausgesprochen hat, dass er nur von solchen kleinen, zweideutigen Dingen des Lebens redet, die an sich nichts sind, aber Anderen zum Aergerniss werden können. — Καλόν braucht nicht beschränkt zu werden [Rückert, wogegen auch Fritzsche]: *satius,* für καλὸν ἤ (1 Kor. 9, 15), sondern es bezieht sich der Satz auf Solches, was mit Aergerniss geschieht. Desgleichen ist der Sinn der letzten Worte ἐν ᾧ — ἀσθενεῖ auf jenes Erste des Satzes zu beziehen. In hyperbolischer Form

findet sich derselbe Gedanke 1 Kor. 8, 13. „Recht ist es, Nichts zu thun, was Aergerniss erregt." Μὴ φαγεῖν κρέα = λάχανα ἐσθ. V. 2. Das Folgende, sich des Weines enthalten, ist gerade so anzusehen, wie die Fleischenthaltung, nicht als eine besondere Askese. Die Strengen, die Judenchristen, enthielten sich des erkauften Weines, weil dieser bei Libationen vor den heidnischen Göttern gebraucht worden sein konnte. Vgl. August. *de moribus Manich.* 2, 14: *quia vino etiam libabatur diis gentilium, multi fratres infirmiores — penitus se a carne vinoque cohibere voluerunt.* [Fritzsche: *Paulus carnes et vinum pro delicato cibo potuque commemoravit*, 1 Kor. 8, 13.] Μηδὲ ἐν ᾧ: überhaupt Nichts. Zu wiederholen ist φαγεῖν καὶ πίνειν [Fritzsche], oder auch das allgemeine πράσσειν hinzuzudenken. Προσκ. — σκανδ. s. oben V. 13. Ἀσθενεῖν ist das stärkste der drei Verba [Fritzsche] und bezieht sich auf den gesammten Lebenszustand: gewissensängstlich, schwach werden. Die Worte σκανδ. ἢ ἀσθ. sind oft weggelassen oder verschieden gestellt worden. [Sie sind ausgelassen worden von Tischendorf, vertheidigt von Fritzsche.]

V. 22. Σὺ πίστιν ἔχεις wieder Frage [Grotius — dagegen Fritzsche] oder assertorischer Satz, wie 13, 3. „Du hast Ueberzeugung? Wohl; habe sie für dich (κατὰ σεαυτόν) vor Gott." Aeussere sie nicht geflissentlich, und nimm es genau mit ihr. Denn dieses ist wohl das ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, nicht blos — so fast Alle — still vor Gott, wofür man 1 Kor. 14, 28 verglich: ἑαυτῷ καὶ τῷ θεῷ. Paulus deutet in unseren Worten an, dass bei so unbescheidenen, lieblosen Menschen auch die Geistesbildung zweifelhaft sei. Ἐνώπιον θεοῦ: Gottes eingedenk, gewissenhaft, wie παρὰ θεῷ 1 Kor. 7, 24. Μακάριος — ἑαυτόν vgl. V. 5: glücklich, wer in Ueberzeugung, Sicherheit, ohne Schwanken lebt. Die Worte sind etwas ungewöhnlich, wie die psychologische

Sprache des Apostels überhaupt. *Κρίνειν ἑαυτόν*: sich nicht zu tadeln haben, also sich nicht zu verändern brauchen. *Ἐν ᾧ* für *ἐν τούτῳ ὃ* — *Δοκ.* s. zu 2, 18 [S. 78]: billigen, wählen [so auch Fritzsche — zugleich gegen andere Deutungen]. Dieselbe Bedeutung 1 Kor. 16, 3. „In dem, was er einmal angenommen hat."

V. 23 ist nicht für die Schwachen beigesetzt, sondern, wie die ganze Stelle, für den sich stark Dünkenden, veranlasst durch das *ἐνώπιον τοῦ θεοῦ* V. 22. Sinn: die Ueberzeugung müsse aber wahrhaft, vollständig sein; jeder Zweifel mache die Handlung sündlich, weil sie dann im Leichtsinn geschieht. *Διακρίν.*: zweifeln, ob Etwas zu thun sei; anders steht es 4, 20. *Ἐὰν φάγῃ*: wenn er dennoch geniesst. *Κατακέκριται* (Gal. 2, 11) bedeutet nicht gerade: er ist verurtheilt, sondern: ist verurtheilungswerth, *κρίμα ἔχει*. Vgl. Joh. 3, 18 [*theol. Ausl.* S. 127]. „Weil nicht aus voller Ueberzeugung." *Πᾶν δέ* — *ἐστίν* ist nicht von *ὅτι* abhängig, sondern allgemeiner Grundsatz, der umgekehrte, negative des V. 5 gelesenen. *Ἁμαρτία ἐστίν* = *κατακέκριται*: macht reif zur Verurtheilung. *Πίστις* wie V. 22 u. 1 — so fassten es hier richtig die griechischen Väter [Chrysostomus, Theophylaktus] — Ueberzeugung. Es steht ja hier auch bestimmt *διακρίνεσθαι* entgegen. Also ist es nicht vom christlichen Glauben zu verstehen, wie Origenes es nimmt, als Gegensatz gegen die Häresie, und Augustin, der dann daraus ableitet, dass auch die Tugenden des Heidenthums nur glänzende Laster gewesen [*in Joh. tract.* 86, 2, *ad Bonif.* 3, 5, *contra Julian.* 4, 3, *de grat. Chr.* 1, 26, worin ihm sogar Melanchthon nachspricht aus demselben Princip, *loc. theol.* ed. Augusti S. 27: *non debent pro veris virtutibus, sed pro vitiis haberi*]. So deutete es auch Koppe. Ferner ist nicht an die Glaubensgesinnung zu denken (*πίστις* den *ἔργοις* entgegen). So die Reformato-

ren, besonders auch in den symbolischen Büchern [*Apol.* 66. 179. 208. 281. *Form. Conc.* 700], Reiche (die bestimmte christliche Denkart, wonach der Christ von früheren äusseren Satzungen frei ist), Tholuck (die christliche Glaubensgesinnung, nicht blos die abstrakte Ueberzeugungstreue). Aber auch nach der richtigen Uebersetzung ist die Stelle in der kirchlichen Moral oft gemisbraucht worden, nämlich als liege in ihr im Gegentheil: Gut ist Alles durch Ueberzeugung (jesuitisches Princip). Der Apostel spricht, wie oft gesagt, nur von an sich gleichgültigen, äusserlichen Dingen, welche nur bei Einigen Etwas bedeuten. Hier macht die Ueberzeugung das Recht, der Zweifel das Unrecht. In geringerer Bedeutung, mehr als Klugheitsregel ist der Ausspruch des Plinius *epist.* 1, 18 *„quod dubites ne feceris“* zu fassen.

Nach diesem Kap. haben sich in den bei Weitem meisten gewöhnlichen Handschriften, besonders der griechischen Kirche, auch in den kirchlichen Büchern (Lectionarien), so wie bei den griechischen Vätern die drei Verse gefunden, welche im gewöhnlichen Texte 16, 25 — 27 also als Schluss des Briefes stehen und zugleich Gebet und Doxologie sind. Für die Stellung derselben am Schlusse des Briefes sind die wichtigsten handschriftlichen Zeugen und die alten Uebersetzungen allesammt. Bisweilen, jedoch selten (*Cod. Alex.*), haben die Worte an beiden Stellen gestanden; endlich auch, schon zu Hieronymus Zeit, sind sie mitunter gar nicht gelesen worden. Eine Unsicherheit dieser ganzen Stelle ist hieraus nun gewiss nicht zu schliessen; sie hat zu sehr den paulinischen Charakter. Ueber ihre von Reiche und Schott [in der Ausgabe der N. Test., während er in der *Isagoge* S. 250 die Doxologie *prorsus Paulina* genannt hatte] angezweifelte Aechtheit unten. Wohl aber hat die Meinung der alten Kirche über ihre Stellung geschwankt. Jedoch mag dieses nur aus dem kirchli-

chen Gebrauche hergekommen sein. Wahrscheinlich hat man in diesem — wie es auch von Marcion zufolge des Zeugnisses, welches wir bei Origenes [S. 7] in Rufin's Uebersetzung lesen, geschehen ist — die beiden Kapp. 15 und 16 oft weggelassen: Kap. 15 bis V. 13, weil nur der Inhalt von Kap. 14 wiederholt zu werden schien, das Uebrige, weil es persönlichen Inhalts war. Man stellte daher die Doxologie an das Ende von Kap. 14, erst im Gebrauche, dann auch in den kirchlichen Exemplaren. Hätte aber wirklich ursprünglich jene Stelle 16, 25 ff. hier gestanden, so könnten die folgenden 2 Kapp. nicht zum Briefe an die Römer gehört haben [S. 7]. Denn unterbrochen hätte Paulus gewiss nicht seine Zuschrift, obendrein die zusammenhängende Rede Kapp. 14 u. 15, mit dieser Stelle; und Griesbach's [*Curae in hist. text. gr. epp. Paul.* S. 45. *Opuscc.* 2, 63] und Flatt's [S. 468] Meinung, dass der Apostel hier habe schliessen wollen und später erst Kap. 15 und 16 [nach Griesbach nach und nach auf 4 Blättchen, nach Flatt auf zweien] hinzugesetzt habe, ist zu sehr im Sinne neuerer Zeiten. Dagegen nahm Semler [in den S. 7 erwähnten Schriften] entschieden an, Kap. 15 u. 16 hätten nicht zu unserem Briefe gehört, es seien verschiedene Schreiben [*c.* 16 *pertinere ad Corinthios aliasque per Graeciam, Macedoniam Asiamque ecclesias*, so jedoch, dass ihm V. 25 — 27 hinter 14, 23 gehört; Kap. 15 sei eine von den Ueberbringern Allen, bei welchen sie einsprachen, mitzutheilende Privatnachricht]. Paulus [vgl. oben S. 9] hat die Vermuthung aufgestellt, Kap. 15 u. 16 seien Nebenbriefe an die Römer, Kap. 15 an die Aufgeklärten, Kap. 16 an die Vorsteher [ebenfalls auf zwei Blättchen geschrieben]. Wie bemerkt, vornehmlich die Weglassung jener Verse in der Kirche giebt kein Recht für solche Hypothesen, — überdies ist es ganz unwahrscheinlich, dass dieser Brief so ganz ohne persön-

liche Nachrichten geblieben sei. Ueberhaupt sind diese Zweifel an der Authentie oder der Stellung ganzer Stücke der apostolischen Schriften wohl sehr unrechtmässig. Dagegen spricht schon die Sorgfalt der Gemeinen in Bezug auf diese Briefe. Wegen des Inhaltes haben einige Neuere — Eichhorn [*Einleitung* 3. §. 232 f.], Ammon, Schulz, Schott — hauptsächlich nur Kap. 16 vom Briefe getrennt. Davon dort. Wir halten es mit der altsicheren Meinung, Kap. 15 u. 16 haben zum Römerbriefe ursprünglich gehört und die Doxologie an den Schluss von Kap. 16. So auch Lachmann [Neander *Pflanzung der christl. Kirche* 1, 343. Credner *Einleit.* 1 Th. 2 Abth. §. 143] und Fritzsche *Comment.* 1, 35, wo zugleich ein Excurs über die Doxologie sich findet. Ein Beweis für das Gesagte ist auch die von Fritzsche schon urgirte Stelle 15, 15.

Kap. 15 setzt nämlich bis zu V. 13 die Rede von Kap. 14 so fort, dass die Grundsätze allgemeiner aufgefasst werden. Daher folgen diese Gedanken: 1. dass die Schwächen Anderer überhaupt geduldet werden sollen V. 1 u. 2; als religiöser Grund dafür wird 2. das Beispiel Christi angeführt V. 3—6 und 3. in Beziehung auf den Inhalt von Kap. 14 der göttliche Plan, Judenthum und Heidenthum zu Einer göttlichen Sache und Gemeine zu vereinigen V. 7 — 13. In diesem letzten Gedanken schliesst sich nun auch der gesammte Inhalt des Briefes vollkommen ab.

V. 1. *Ὀφείλειν* wie *ἀνάγκη* 13, 5 vom Sollen, der sittlichen Pflicht. *Ἡμεῖς* begreift ihn und Seinesgleichen, die Geistesbegabten 8, 23. *Δυνατοί* (2 Kor. 12, 10. 13, 9) Gegensatz der *ἀσθενεῖς*. Es sind nicht sowohl innerlich Kräftige, geistig Starke, sondern solche, welche das Leben zu beurtheilen vermögen — Menschen ohne Vorurtheil, Rücksicht, Zwang. *Ἀσθενήματα* steht hier allein: die Aeusserungen, Darstellung jener *ἀσθενεία*; *ἀσθενείαι* sind bei Paulus

Leiden. *Βαστάζειν* (Gal. 6, 2 mit *βάρη* verbunden): das Auffallende oder Unangenehme Anderer mit Schonung und Freundlichkeit behandeln. Dasselbe ist 1 Kor. 13, 7; vgl. 1 Kor. 4, 22 *ἐγενόμην τοῖς ἀσθενέσιν ὡς ἀσθενής*. *Ἑαυτοῖς ἀρέσκειν* (1 Kor. 10, 33. Gal. 1, 10. 1 Thess. 2, 4. 4, 1) bezeichnet nicht blos Selbstgefälligkeit, Etwas, was der Mensch für sich hat, sondern im Gegensatze von V. 2 die hervortretende Eigenliebe — bald Selbstsucht bald Anmassung oder Schonungslosigkeit. Eben so *αὐθάδης* Tit. 1, 7. 2 Petr. 2, 10, *τὰ ἑαυτοῦ σκοπεῖν* Phil. 2, 4.

V. 2 folgt das positive Gegentheil: nur geistig fördern solle Jeder den Andern. „Jeder möge seinem Nächsten zu Gefallen leben, sodass er ihm Gutes erweise, ihn erbauend.“ *Γάρ* hat die neuere Kritik [auch Hahn und Fritzsche] weggelassen. Es ist entschieden ächt, auch innerlich, neben dem Imperativ. *Ἀρέσκειν* ob gefallen oder zu Gefallen leben, ist gleichgültig. *Εἰς τὸ ἀγαθόν* steht erklärend dabei: sodass er ihn fördere. *Πρὸς οἰκοδομήν* ist dann wieder genauere Bestimmung von *τὸ ἀγαθόν*. Ueber *οἰκοδ.* oben zu 14, 19. *Ἀγαθόν* wie 12, 21 = *συμφέρον* 1 Kor. 10, 33.

V. 3—6 Bescheidenheit Christi, die, wie gewöhnlich, mit der Liebe verbunden ist. S. oben zu Kap. 12 [S. 343]. Phil. 2, 5—8. Dieses Beispiel wird hier ganz einfach behandelt: Christus sich nicht achtend — ja sich aufopfernd, aber für Gottes Sache. So wird von den Aposteln immer in die Tugenden eine höhere Idee, die nämlich der göttlichen Sache, gelegt — für diese sollen die Leser auch bescheiden und liebend da sein. Paulus kommt hierauf in der Anwendung V. 6.

V. 3. „Denn ja auch (*καὶ γάρ* 11, 1) Christus war ohne Selbstsucht; vielmehr —. *Καθὼς γέγραπται* nämlich Ps. 69, 9 bei den Alexandrinern, denen Paulus gefolgt ist. Nicht das Citat macht hier den Nachsatz (*ἐπ' ἐμέ*), sondern es ist

zu suppliren: ἐγένετο ἐν αὐτῷ, oder auch λέγει [Reiche, sodass Christus selbst im Ps. redend eingeführt würde]. Vgl. 1 Kor. 1, 31. 2, 9. „Die Schmach von denen, welche dich schmähen," d. i. deine Feinde sind. Also: er litt für Gottes Sache.

V. 4 hat nicht blos den Sinn: man solle die messianischen Verkündigungen der Schrift beachten — hierauf konnte ja doch hier keine Bedeutung gelegt werden — sondern: die messianische Weissagung habe immer etwas Belehrendes, Aufforderndes für uns. Dieses ist eine ganz urchristliche Idee, in welcher die messianische Prophetie zugleich oder mehr noch als historisch wie ein erbaulicher Stoff behandelt wurde. *Προγράφειν*: verkündigend schreiben, in Weissagung schreiben. So die Meisten, indem sie es auf die messianischen Weissagungen des alten Testamentes beziehen — de Wette; Tholuck [„denn zu solcher praktischen Anwendung sei das alte Testament bestimmt;" ähnlich Olshausen: der Apostel spreche den hermeneutischen Kanon aus, dass der Gesammtinhalt der Schrift für die Belehrung des Menschen bestimmt sei]. Meyer allgemeiner: „Alles was vor uns geschrieben ward;" Paulus endlich bezieht es gar auf das hier im Briefe Vorausgehende, wie *προγράφειν* allerdings Eph. 3, 3 steht. Statt des zweiten *προεγράφη* schreibt die neuere Kritik [Lachmann, Fritzsche] einfach *ἐγράφη*. *Διδασκαλία* hier = *παράκλησις*; oben 12, 7 f. unterschieden. Aber die Bedeutung des Nachsatzes liegt im *διὰ* — *γραφῶν*, nicht im *ἐλπίδα ἔχοντες*. Dieses aber hat einen weiteren Begriff als 2 Kor. 10, 15. Es bezeichnet *ἐλπίς* christliche Gesinnung überhaupt (15, 13), und *ἔχειν* haben oder halten — 1 Tim. 1, 19. Denn gerade nur auf Hoffnung kam es ja hier nicht an, vielmehr auf die christliche Tugend, dass wir auf diese durch die messianischen Stellen hingeführt würden. Oder die Formel bedeutet: zum Heile (*ἐλπίς* das Gehoffte)

gelangen. So Flatt, Reiche, Rückert [dagegen Fritzsche]. Also: „Damit wir durch Ermahnung der Schrift zum Guten oder zum Heile gelangen.“ Oder es könnte auch der Sinn sein: damit wir neben der Hoffnung, zu welcher uns jene Weissagungen entschieden hinführen, auch sittliche Ansprache, Ermahnung empfangen. Dann ist διά: nicht ohne — unter; s. zu 14, 20. Ὑπομονή ist nicht mit τῶν γραφῶν zu verbinden — Meyer, Reiche [„Geduld und Trost, welche die Schrift giebt,“ — Fritzsche] — sondern steht für sich. Daher ist es auch angemessen, vor τῆς παρακλήσεως das äusserlich beglaubigte und von Griesbach [hall. Ausg., Bengel, Koppe, Scholz, Fritzsche in Klammern] und Lachmann aufgenommene διά zu lesen. Ὑπομ. ist entweder, wie gewöhnlich und 5, 3 f., Ausdauer — Verstärkung von ἐλπίς — oder beharrlich Gutes. Siehe zu 2, 7 [S. 67]. Παράκλησις hat hier eine passive Bedeutung, wenn es der ὑπομονή genau zur Seite stehen soll: das Ermahntwerden; sonst schwankte das Subjekt in beiden Substantiven. Ganz unangemessen meint Olshausen, Paulus hebe die Begriffe des Duldens und Tröstens deshalb vorzugsweise heraus, weil das Verhältniss zu den Schwachen selbst etwas Drückendes habe.

V. 5 f. wenden nun zusammen das Citat an: so sollen wir lieben und — immer in Hinsicht auf die christliche Sache — diese liebend fördern. Ὁ — παρακλήσεως: der welcher Beharren verleiht und Ermunterung. Auch hier steht παράκλ. wohl, wie vorher, und der ὑπομονή gemäss, in passiver Bedeutung: Gott, durch welchen Beharren ist und Ermunterung. Vgl. ὁ θεὸς τῆς ἐλπίδος V. 13, ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης V. 33, 1 Thess. 5, 23; in aktiver Bedeutung ὁ θεὸς τῆς παρακλ. 2 Kor. 1, 3 (der ermunternde Gott). Dem allgemeinen Prädikat Gottes stellt Paulus den speciellen Wunsch an die Seite: der Gutes schafft, schaffe in euch Einmüthig-

keit. Τὸ αὐτὸ φρονεῖν (12, 16) Gegensatz von ἑαυτῷ ἀρέσκειν V. 2. 3. Κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν wie 2 Kor. 11, 17 κατὰ κύριον, Kol. 2, 8 κατὰ Χριστόν. Nach Gal. 4, 28 u. 1 Petr. 1, 15 (vgl. 8, 27 κατὰ θεόν) ist die Formel aufzulösen in καθὼς καὶ ὁ Χρ. Ἰησ. d. h. nach seinem Beispiele [Meyer, Stengel — dagegen Fritzsche: *secundum J. Chr. voluntatem*], nicht: nach der Lehre Christi. Ἐν ἀλλήλοις: unter einander, in eurem gesammten Lebensverkehr.

V. 6 liegt die Bedeutung in δοξάζητε — Χριστοῦ. Ὁμοθ. und ἐν ἑνὶ στ. = τὸ αὐτό φρονοῦντες. Στόμα bedeutet Bekenntniss (10, 8). Verherrlichen ist: seiner Sache leben. Ὁ — Χρ. ist gewöhnliche paulinische Formel: 2 Kor. 1, 3. 11, 31. Eph. 1, 3. Kol. 1, 3. Aber man darf nicht verbinden: Gott Christi, wie [Grotius, Bengel,] Reiche, Rückert, Tholuck [u. Fritzsche] wollen und wie θεὸς καὶ πατὴρ ἡμῶν Gal. 1, 4. Phil. 4, 20 — vgl. Joh. 20, 17. Eph. 1, 17 — steht. Sondern es ist zu übersetzen: „der Gott, welcher Vater Christi ist." Θεός bezieht sich auf die allgemeinen Eigenschaften der Gottheit; ὁ — Χρ. auf sein sittliches Verhältniss zu den Menschen. So θεὸς καὶ πατήρ Eph. 5, 20. Kol. 3, 17. Jak. 1, 27. 3, 9.

V. 7 — 13 folgt nun der tiefste Grund für Alles vom Anfang Kap. 14 Gesagte, und es liegt in der Stelle der sicherste Beweis dafür, dass diese Kapp. nicht von besonderen Parteien, sondern von Juden- und Heidenchristen unter einander überhaupt handeln. Sie sollen einander tragen, denn Gott will diese innige Vereinigung beider zu Einer Gemeine.

V. 7. Διό führt eine allgemeine Nutzanwendung ein, wiewohl es zugleich, wie gesagt, einen neuen und den wichtigsten Grund beifügt. Προσλαμβάνεσθαι 14, 1: duldsam, achtend neben sich haben. Von Christus steht es dann, wie 14, 3 von Gott [S. 379]. „Wie er mild, huldvoll gegen euch war zur Ehre Gottes." Es liegt hierin nicht blos die

Erinnerung an das Beispiel Christi (Tholuck [und Nielsen] denken an die Annahme der Sünder), sondern auch die Hinweisung auf seinen Plan, die Eine grosse Gemeine zu stiften. „Demgemäss, dass ihr ja durch Christus Eins ausmacht." Ὑμᾶς liest die neuere Kritik [Hahn, Fritzsche] statt der rec. ἡμᾶς. Jenes geht auf Beide, Juden- und Heidenchristen. *Εἰς δόξαν θεοῦ* ist hier nicht blos die allgemeine Formel (1 Kor. 10, 31 *πάντα εἰς δόξαν θεοῦ*), sondern dasselbe mit *δοξάζειν θεόν* V. 6: für die Sache Gottes. Am Wenigsten kann die Formel bedeuten: zur Theilnahme an göttlicher Herrschaft — Beza, Grotius [„*ut aliquando divinae gloriae cum ipso simus participes Joh.* 17, 24," Böhme, Benecke].

Das Folgende bis V. 13 diesen Plan ausführend giebt wieder eine Reihe prophetischer Stellen, ganz angemessen für seinen Zweck, da Paulus ja vornehmlich die jüdische Befangenheit zu bekämpfen hatte. Es sind wieder andere, als 9, 25. 10, 9 f. 19 ff. So sehr hatte der Apostel, wie oft schon gesagt, in diesem Sinne und für diese Gedanken (V. 7) die prophetischen Schriften durchforscht.

V. 8. *Λέγω δέ* (11, 13): Das meine ich mit dem eben Gesagten, oder: es ist die Summe von allem Bisherigen. V. 8 u. 9 gehören nun ganz zusammen, den vollständigen Gedanken auszudrücken: Christus sollte auf gleiche Weise für Juden und Heiden sorgen. Nur für das Zweite gebraucht er im Folgenden die Citate; das Erste war ja unbezweifelt. Jenes wird dann V. 10—12 ausgeführt, V. 13 Schluss.

Statt der rec. *Ἰησ. Χρ.* wird oft blos *Χριστόν* — Lachmann [u. Fritzsche] — oder auch *Χριστὸν Ἰησοῦν*, wie V. 5, gelesen. Und wahrscheinlich hat Paulus Eins von diesen geschrieben, da hier die Bedeutung auf Amt und Endzweck Christi liegt. Statt *γεγενῆσθαι* [auch Fritzsche] liest Lachmann *γενέσθαι*. *Διάκ. περιτ.*: Diener des Judenthums,

erweitert, was Christus von sich selbst sagt Matth. 20, 26. 28 (Joh. 13, 14) ὑμῶν διάκονος: der, welcher für sie, für ihr Heil und (de Wette) mit Hingabe sorgt. Ὑπὲρ ἀλ. θεοῦ wird durch den folgenden Satz erklärt: um der göttlichen Wahrhaftigkeit willen, damit diese bestünde. Vgl. ὑπὲρ τῆς δόξης Joh. 11, 4. Zu ἀληθ. vgl. 3, 4 [S. 87 f.]. Εἰς τὸ — dafür nämlich, dass er die Verheissung erfüllte (βεβαιοῦν 2 Petr. 1, 19 = πληροῦν), welche die Väter empfingen. Vgl. 9, 4 f. ὧν αἱ ἐπαγγελίαι — ὧν οἱ πατέρες.

Aber, fügt V. 9 hinzu, daneben auch für die Heiden. Δοξάσαι kann nicht zum εἰς V. 8 gehören; denn dort ist Christus das Subjekt — auch gehört diese Sache der Heiden nicht mit für die Wahrhaftigkeit Gottes — sondern jener Infinitiv ist dem γεγενῆσθαι parallel und hängt von λέγω V. 8 ab. So auch alle Neueren [Fritzsche]. Bei δοξάσαι ist nicht nöthig, δεῖν oder ὀφείλειν zu suppliren, wie Calvin und Grotius [mit Verweisung auf 4, 13] wollten. Es bezieht sich vielmehr auf etwas Vergangenes, auf den Zutritt der Heiden zur christlichen Sache, δοξάζειν aber ist ja preisen, loben: „dass sie zu preisen gehabt haben." So auch de Wette. Ὑπὲρ ἐλέους: für das ihnen zu Theil gewordene Erbarmen. Ἔλεος steht wie 9, 23 (11, 30) von der Aufnahme zu der göttlichen Sache.

Die Citate bis V. 12 stehen in Gradation: Heiden — den Heiden wie den Juden — allen Heiden sollen göttliche Segnungen widerfahren — ja ihnen vornehmlich. Διὰ — ψαλῶ Ps. 18, 50, nach den Alexandrinern. Bei'm Apostel ist wohl Christus das Subjekt, wie er unter den Heiden für Gottes Sache wirken wolle. Ἐν ἔθνεσιν hat die Bedeutung in der Stelle, und ist zum zweiten Satze zu wiederholen. Die Völker bedeuten im Original alle Welt und die Verherrlichung ist dort nur der Preis, Dank zu Gott — hier ist von Heiden die Rede, welche der Gottheit

zugeführt würden. *Ἐξομ. σοι*, wie 14, 11: Gott verherrlichen.

V. 10 *Πάλιν*: *alibi* Matth. 4, 7 [*Commentar* z. d. St. S. 79]. *Λέγει* steht absolut wie Eph. 4, 8. Subjekt ist Gott oder die Schrift. Oft hat man Christus supplirt; dagegen ist *Ἡσ. λέγει* V. 12. So steht oft auch *φησί* bei Platonikern. Die Stelle ist aus 5 Mos. 32, 43 Alex. Das Original sagt: „preiset sein Volk" [Fritzsche]; de Wette übersetzt: „frohlocket, ihr Stämme, sein Volk." Die Alexandriner lasen עִם vor עַמּוֹ, und diese Lesart wird von Michaelis für möglich, von Rosenmüller und Tholuck für richtig gehalten. „Freuet euch Völker mit seinem Volke" d. h. empfanget gemeinsames Heil.

V. 11. aus Ps. 117, 1, nach den Alexandrinern. Alle Völker — alle Menschengeschlechter.

V. 12 enthält Jes. 11, 10 Alex. *Ἔσται* bedeutet dort: es wird geschehen, hier: dasein, auftreten. *Ῥίζα*: Sprössling, namentlich wohl aus einem abgehauenen, vergangenen Stamme, Jes. 53, 2. Apok. 5, 5. 22, 16. *Ἰεσσαί*: Ischai. *Καὶ ὁ ἀνιστ.* — *ἐθνῶν*: und der wird dasein (*ἔσται* hinzuzudenken), welcher auftritt, zu herrschen über die Völker; das Original sagt: er wird sich als Panier (לְנֵס, die Alexandriner *ἄρχειν*) erheben für die Völker. *Ἐπ'* — *ἐλπ.*: und in seiner Bestimmung werden die Heiden ihn anerkennen, ihm zufallen.

Der Schluss V. 13 knüpft sich an alles Bisherige (Kap. 14 u. 15) an. Diese Segensrede ist sinnvoll und nach Art und Kraft des Paulus: freundlicher Sinn sei unter euch — Friede unter einander — und reichliche Hoffnung, als das Edelste und Beglückendste des christlichen Lebens. Denn gewiss ist nicht blos die Hoffnung aus V. 12 und daher nur Etwas für Heidenchristen gemeint. Ueber *θεὸς τῆς ἐλπίδος* zu V. 5. „Gott, welcher die Hoffnung verleiht" — diese

aber ist von dem Gegenstande der Hoffnung zu verstehen. Aeusserlich der rec. fast gleichstehend ist die Lesart *πληροφόρησαι ὑμᾶς ἐν πάσῃ χαρᾷ καὶ εἰρήνῃ* [die Fritzsche für ein ungriechisches Glossem hält]. *Χαρά* und *εἰρήνη* wie 14, 17; dieses indessen hier im engeren Sinne: die Duldsamkeit und Verträglichkeit, milde Behandlung Andersdenkender in der Gemeine. *Πιστεύειν* steht hier in der allgemeinsten Bedeutung: christliche Ueberzeugung oder christlicher Sinn. In diesem schon sollen sie jene christlichen Eigenschaften empfangen. *Εἰς τὸ* — dieses als Endzweck, Letztes, Höchstes von dem Vorigen aufgeführt. „Reich werdet in der Hoffnung.“ *Ἐν — ἁγίου* stehende Formel der apostolischen Sprache, Luk. 4, 14. AG. 1, 8: durch die Kraft, Wirksamkeit des heiligen Geistes.

Nun folgen von V. 14 bis Ende des Kap. meist persönliche Mittheilungen; auf sie geht er, wie 1, 8 [S. 30], mit aufmunternden, lobenden Sprüchen über. *Καὶ αὐτὸς ἐγὼ — καὶ αὐτοί*: Ich von selbst — ihr von selbst; ich ohne eure Versicherung — ihr ohne meine Ermahnung. *Μεστοί — πεπληρωμένοι* wie 1, 29 [S. 58], auch hier jenes mehr Einzelnes bezeichnend, daher von der praktischen Tugend. *Ἀγαθωσύνη* steht noch Gal. 5, 22. Eph. 5, 9. 2 Thess. 1, 11. Wie in der letzten Stelle bedeutet es auch hier wohl alles Gutsein, nicht blos Gütigkeit; *γνῶσις* die geistige, intelligente Tugend. Wie überhaupt in der biblischen Sprache die Erkenntniss keine speculative Bedeutung hat, so bedeutet sie im neuen Testamente immer die Kenntniss vom göttlichen Heilsplane, — diese in Wechselwirkung mit christlicher Lebensgesinnung gedacht. Jene Einsicht gilt dem Apostel als Grundlage der Tugend. Diese Wechselwirkung ist besonders klar aus dem ersten Kap. des Epheser- und Kolosserbriefes. *Δυνάμενοι — νουθετεῖν*: „bis dahin sogar, dass ihr euch selbst einander zu ermahnen vermögt.“

Νουθ. ἀλλήλους (ἑαυτούς) Kol. 3, 16. Hier lasen Viele (Griesbach) ἄλλους: Jeder den Andern [dagegen Fritzsche, der ἄλλους, wie oft, aus ἀλλήλους entstanden denkt]. Diese wechselseitige Anregung und Lehre wird bei den Aposteln immer als das Wesentlichste in der christlichen Gemeinsamkeit dargestellt — unbeschadet der geistigen Vorzüge (oben 12, 6 ff.), und sodass man die Bedeutung von Stellen, wie 14, 22 f., welche Jeden auf seine Ueberzeugung hinweisen, daraus erklären kann.

V. 15 f. giebt Paulus seinen Beruf und zugleich die Bestimmung dieses Briefes an. Er will überhaupt — und hat hier gewollt — für die Heidenchristen sorgen, dass sie mit vollem Rechte und ganzer Würde in die heilige Gemeine eintreten sollen. *Τολμηρότερον* nicht gerade kühner, sondern (subjekt.) *confidentius,* angelegentlich, bestimmt, kräftig. *Ἀπὸ μέρους* (oben schon 11, 25) gehört zum ἔγραψα, nicht zum τολμηρ., wie Grotius [u. Erasmus: „*paullo liberius*"] verbanden — [wogegen Fritzsche]. Zu solchen Stellen gehört besonders 11, 17 ff. Aber die Worte beziehen sich gewiss auf diesen ganzen Brief — geben also einen Beweis für die Aechtheit dieses Anhangs. *Ὡς*: in der Absicht es zu thun. Er meint, eine bestimmtere, kräftigere Sprache sei nöthig gewesen, um sie an ihre Pflicht zu erinnern. (*Ἐπαναμ.* = ὑπομ. 2 Petr. 1, 12.) Diese Pflicht spricht er nicht aus. Es ist die der Judenchristen — welche daher hier angeredet werden — ob ἀδελφοί gelesen werde [Fritzsche] oder nicht (Lachmann) — sich mit den Heidenchristen zu Einer Sache und Gemeine zu verbinden. *Διὰ τὴν χάριν* — bezieht sich auf Beides, die Sache, für welche er gesprochen habe — und die Art, den Ton. *Χάρις δοθεῖσα* 12, 3.

V. 16. *Εἰς* — gehört zum Letzten, führt seinen Amtsberuf aus und hängt von *δοθεῖσα* ab: „dafür dass ich." *Λειτουργός, ἱερουργεῖν, προσφορά* sind Opferworte, auf einan-

der gehäuft, wie Paulus es liebt, mit solchen priesterlichen Worten seinen Beruf zu bezeichnen. Dadurch soll dieser nicht blos als eine Weihe des eigenen Lebens für Gottes Dienst (s. zu 12, 1), sondern, wie aus unserem Verse erhellt, von der Seite dargestellt werden, insofern durch denselben Menschen Gott geweiht, gleichsam als Opfer dargebracht werden sollten. Vgl. Phil. 2, 17, besonders aber die Ausführung 2 Kor. 2, 14 ff. Priester Christi nennt sich Paulus, ohne dass dieser gerade Oberpriester sein sollte. Dieses Rückert — [wogegen Fritzsche]. *Εἰς τὰ ἔθνη*: für sie oder zu ihnen hin. *Εὐαγγ.* auch hier und V. 19 wieder: die Wirksamkeit des Paulus, die Verkündigung. Es ist also bei dem Worte Nichts zu suppliren; mit *ἱερουγεῖν* (*operari*) bezeichnet die Formel: die Verkündigung als Opfer-Priesterdienst treiben. Der Zweck dieses Opferdienstes wird im Leben der Menschen — aber im Gegensatze zu dem äusserlichen, priesterlichen Dienst dargestellt: geistige Opfer darzubringen, Menschenleben Gott zuzuführen. *Προσφορά*: das Dargebrachte, wie gewöhnlich; *τῶν ἐθνῶν* ist dann bestimmender Genitiv: die Heiden als Opfer — werden (*γίνεσθαι*), erscheinen *εὐπρόσδ.* 1 Petr. 2, 5 und *ἡγιασμένη* — *ἁγίῳ* innerlich, göttlich geweiht.

V. 17—20. Durch die Darstellung dessen, was er in seinem Berufe treibe, veranlasst, geht er auf seine Reise zu den Römern über, welche er ankündigt. „Ich habe Ruhm (darf mich rühmen) in Christo." Ganz dasselbe sagt er 1 Kor. 15, 31, wo auch die Formel *ἐν Χρ.* die Bedeutung oder die Wahrheit verstärkt. Lachmann liest *τὴν καύχησιν* [Reiche, Rückert, Meyer, Tischendorf im Cod. C.; Fritzsche und Hahn haben die rec.]. *Καύχημα ἔχ.* stand oben 4, 2 objektiver. *Τὰ πρὸς τὸν θεόν* ist klassische Formel, und weder (Syr., Vulg., Semler, Rückert, wiewohl schwankend, de Wette) blos s. v. a. *πρὸς τὸν θεόν*:

vor Gott — anders 2, 17 [S. 77] ἐν θεῷ καυχᾶσθαι, daher auch Viele hier an ein Rühmen Christi denken [Chrysostomus, Morus, Reiche, indem sie καύχ. ἐν Χρ. verbinden] — noch darf man den Gegenstand des Ruhmes mit Luther auf etwas Löbliches an ihm beziehen: „dass ich Gott diene," wiewohl der Sinn der Formel richtig aufgefasst ist. Vielmehr bezeichnet der Accusativ: in Beziehung auf, und τὰ πρὸς θεόν (*res divinae*) ist auch ein Wort des Cultus: Opferdienst; vgl. Hebr. 2, 17. 5, 1. [So auch Nielsen und Fritzsche: *quod ad sacrificium attinet a me paganorum sacerdote Deo faciendum.*]

Mit V. 18 — 21 fast ganz gleichbedeutend ist die Stelle 2 Kor. 10, 12—15. „Ich werde oder mag nicht wagen Etwas zu sagen (λαλεῖν wie 1 Thess. 1, 8: rühmend erwähnen), was Christus nicht durch mich gethan hätte für den Glauben der Heiden in Wort und Werk." Von sich sprechend will er doch nur Christi Thun preisen. Οὐ κατειργάσατο: nicht wirklich geschafft hätte. So steht κατεργάζ. auch 2 Kor. 12, 12 von geistigen Erfolgen. Εἰς ὑπακ. ἐθνῶν wie 1, 5 [S. 28]: dafür dass Heiden (wieder nicht τὰ ἔθνη) gläubig würden. Λόγῳ καὶ ἔργῳ stehen neben einander wie Luk. 24, 19 u. AG. 7, 22. Ἔργον braucht nicht gerade Wunderwerk zu bedeuten, sondern überhaupt Thätigkeit des Berufs. Doch das Folgende spricht allerdings für jene Erklärung. Aber jedenfalls beziehen sich jene beiden Ausdrücke auf sein, des Apostels, Thun. Viele legen den Ton auf Χριστός, nicht auf κατειργάσατο: „Nur Christi wolle er sich rühmen." So Origenes, Erasmus, [Calovius, Glöckler,] Meyer, Olshausen [de Wette und Fritzsche: *Ullam rem a Christo per se ut pagani Deo obedientes fierent non effectam Paulus se gloriose allaturum esse negat, aut omnia a Christo per se ut pagani Deo obedientes redderentur facta se praedicaturum esse affirmat;* dann sah man

diesen Vers für eine Bekräftigung des vorigen an]. Aber dieses würde bestimmter gesagt worden sein; vielmehr will er nur von der Wahrheit seiner Erfolge reden.

V. 19. Ἐν δυνάμει — ἐν δυνάμει — führt das ἔργον aus. „Ausserordentliche Thaten, die von ihm ausgegangen und Geisteskraft, die von ihm verliehen ist." Beides liegt auch in πνεῦμα καὶ δύναμις 1 Kor. 2, 4. Δύναμις πνεύματος ἁγίου ist nicht die Geisteskraft in ihm — denn diese ist bei den Aposteln nicht von dem Wunder verschieden, sie ist das Princip desselben — sondern die von ihm ausgehende. Die Berufung auf Wunder, die sich hier findet, geschieht auch anderwärts mit grösster Entschiedenheit: 1 Kor. a. a. O. 2 Kor. 12, 12. Blos geistige Wirkungen und Erfolge (Reiche) können nicht gemeint sein — wenngleich immer nur Erfolge aus geistiger Kraft, Macht. Vgl. AG. 16, 16. 19, 11. 20, 10. Σημεῖα καὶ τέρατα ist die alte, gewöhnliche Zusammenstellung. Die Annahme aber, dass jenes das Geringere, dieses das Höhere bezeichne, ist für unsere Stelle wenigstens nicht anzuwenden. [S. Baumgarten-Crusius zu Joh. 4, 48 S. 177. Fritzsche zu unserer Stelle hat jeden Unterschied im Sinne der Worte verworfen.] Statt ἁγίου [seit Griesbach recipirt] ist oft auch θεοῦ gelesen worden [so auch von Fritzsche]. Ursprünglich stand wahrscheinlich wie 1 Kor. a. a. O. nur πνεύματος [Meyer, Schott].

Nun folgt das Aeusserliche, Geschichtliche jener Erfolge bis V. 21. Ὥστε gehört zu κατειργάσατο: „In solcher Weise, dem Umfange, dass ich von Jerusalem aus und im Umkreise bis nach Illyrikum verkündigt habe." Die Präposition ἀπό steht ganz bestimmt; denn in Jerusalem hatte er ja nicht gepredigt. Κύκλῳ Mark. 6, 36. Luk. 9, 12. Natürlich gehört μέχρι τοῦ Ἰλλ. nicht zum κύκλῳ. Zu diesem rechnet er wohl Arabien (Gal. 1, 17), Syrien (Gal. 1, 21), Kleinasien (AG. 9, 30. 11, 25 f.), und da auch nur nach der gewöhnlichen

Annahme in Cilicien. [Anders Fritzsche, der nur an die *loci Hieros. undique vicini* denkt.] Von Illyrien ist zwar in der Apostelgeschichte bei Paulus Reisen nicht die Rede — doch liegt in μέχρι τοῦ Ἰλλ. nur, dass er bis zur Grenze von Macedonien gekommen sei — und AG. 20, 1 — 3 spricht von einem Durchreisen durch Macedonien. Für die Römer war Illyrien die Scheide zwischen Orient und Occident. Πληροῦν τὸ εὐαγγέλιον wie AG. 12, 25 (Kol. 4, 17) τὴν διακονίαν, AG. 14, 26 τὸ ἔργον, Kol. 1, 25 τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, also: Amt, Beruf vollziehen. Die falsche Erklärung der Formel hing mit der unrichtigen Fassung des Wortes εὐαγγ. zusammen, indem man dieses Lehre deutete; daher πληρ. Koppe lehren erklärte, indem er für diesen Gebrauch גמר verglich [welches erfüllen dann bei den Chaldäern lehren bedeute]; Chrysostomus: vollständig lehren, Luther: also dass ich — Alles mit dem Evangelium Christi erfüllt habe. Aehnlich Reiche: vollständig verkünden [wogegen Rückert sich erklärt].

V. 20. f. spricht Paulus das aus, worauf er oft zurückkommt in seiner Rede von seiner Wirksamkeit: überall habe er zuerst das Evangelium verkündigt. Es hängt dieses mit der Idee seines Lebens, Apostel der Heiden, Weltapostel zu sein, zusammen [S. 28]. Οὕτω nämlich εὐαγγελίζεσθαι: so aber zu verkündigen mich befleissigend. Denn dieses nur bezeichnet φιλοτιμ. (2 Kor. 5, 9. 1 Thess. 4, 11). Die rec. ist φιλοτιμούμενον [Hahn, Fritzsche]; Lachmann hat φιλοτιμοῦμαι aufgenommen. Οὐχ ὅπου mildere, bescheidene Formel für ὅπου οὐκ. Ὀνομάζεσθαι steht auch so 2 Tim. 2, 19 = δοξάζεσθαι. Ἵνα μή gehört zu φιλοτιμ.: aus dem Grunde, um nicht —. Θεμέλιος ist überall in der apostolischen Sprache Grundlage der Unterweisung (1 Kor. 3, 14). Ἀλλότρ. wie 2 Kor. 10, 16 ἀλλότριος κανών: einem Anderen angehörig [s. S. 3].

V. 21. „Sondern in der Art“ — das Citat (mit ἀλλά eingeführt, wie oben V. 3) ist aus Jes. 52, 15, nach den Alexandrinern. Περὶ αὐτοῦ findet sich nicht im Original; aber dort ist überhaupt ein anderer Sinnn ausgedrückt, indem von Ungesehenem, Unerhörtem im Allgemeinen die Rede ist. Αὐτοῦ bezieht Paulus wohl auf Christus [Fritzsche], so wie die Alexandriner gewiss auf den Knecht Gottes. [S. über jene Stelle Umbreit *der Knecht Gottes. Beitr. zur Christol. d. A. T.* 1840.] Ὄπτεσθαι — συνιέναι: kennen lernen. „Welche von Christus noch nichts vernommen haben.“ Tholuck [und Nielsen] bemerken, dass hier wenigstens der Apostel an keine Weissagung denke.

Nun folgt von V. 22 Persönliches für die Römer. Zu V. 21 vgl. oben 1, 13 [S. 35]. Ἐγκόπτεσθαι steht auch Gal. 5, 7; hier und 1 Thess. 2, 18 (ἐνέκοψεν ἡμᾶς ὁ σατανᾶς) von der Verhinderung zu den Lesern zu kommen. Διό: eben in dieser Menge von Geschäften. An Krankheit denkt Reiche; Rückert: „weil bei euch Christus schon verkündigt, der Grund bereits von Anderen gelegt worden ist.“ [Fritzsche noch Anderes verbindend: *quum evangelium ad Hieros. usque ad Illyriam ita supplerem, ut iis doctrinam divinam tradere eniterer, qui nondum quidquam de Christo inaudivissent.*] Dafür passt schon das Wort ἐγκόπτεσθαι nicht, welches sich nur auf äusserliche Abhaltung beziehen, und in jenem Falle Paulus wohl nicht so seine geistig fördernde Ankunft ankündigen konnte. Τὰ πολλά heisst nicht meistens, wie Meyer übersetzt [auch Fritzsche, Vulg.: *plurimum*], sondern es ist s. v. a. πολλάκις, wie auch Lachmann [wogegen Fritzsche dieses für ein uraltes Glossem erklärt] nach vielen Zeugnissen aufgenommen hat.

V. 23 ist Vordersatz, V. 24 Nachsatz. Τόπος bezeichnet in dieser Formel entweder Raum, Gelegenheit zu wirken, oder Sicherheit. Κλίματα (2 Kor. 11. 10. Gal. 1, 21) steht

nicht in der geographischen Bedeutung: Himmelsstrich, sondern bedeutet: Gegenden. Paulus meint hier Griechenland und Kleinasien. Ἐπιποθίαν ἔχειν steht wie ἐπιποθεῖν 1, 10 [S. 33]. „Und weil ich nun Verlangen habe euch zu sehen.“ Auch das Gewöhnlichste hat bei Paulus immer den Ausdruck von Liebe und Pflichteifer.

V. 24. Ὡς ἐάν (beginnt den Nachsatz) = ὡς ἄν, wie Lachmann [und Fritzsche] lesen, *quum primum* (1 Kor. 11, 34. Phil. 2, 23). Das ὡς hat verschiedene Bedeutungen in diesen Formeln. Σπανία, wie die Griechen [*Athen.* 14, 657] schrieben, wiewohl auch hier Ἱσπανίαν sich findet, wie 1 Makk. 8, 3 [Diod. *Sic.* 5, 37], sonst auch Iberien genannt, umfasst die ganze pyrenäische Halbinsel. Diese war den Juden (vgl. 1 Makk. a. a. O.) längst bekannt und interessant vielleicht schon nach alten Traditionen von den Phöniciern her, damals aber durch die Römer als reiches Land mit einem kräftigen Volke berühmt, auch von vielen Juden, die von Afrika aus hinübergekommen waren, bewohnt. Diese Reise des Paulus dahin wird wieder V. 28 als entschiedener Vorsatz erwähnt. Der Apostel war wohl durch die Vorstellung von der Weltgränze (πέρατα γῆς Ps. 2, 8. 22, 8 u. a.) darauf gekommen — dorthin sollte durch ihn das Evangelium getragen werden, und Spanien galt dafür. Diese Reise wurde jetzt bekanntlich nicht ausgeführt, und Paulus kam unter andern Umständen unmittelbar durch Syrien, wohin er eben abging (V. 25), nach Rom. Die Kirche hat aber die Tradition, dass er jene Reise vollführt habe nach seiner angenommenen Befreiung aus der römischen Gefangenschaft. Euseb. *hist. eccl.* 2, 22 spricht von dieser Befreiung, aber noch Nichts von der spanischen Reise. Zweifelhaft ist die Stelle bei Clem. Rom. 2 *Cor.* 5 ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθών, gewöhnlich von Spanien verstanden, von Anderen von Rom. Aber seit dem fünften Jahrhundert ist es fortwährende Tradition, beson-

ders aber der spanischen Kirche; die römischen Theologen zuerst machten sie schwankend, damit keine andere Kirche des Abendlandes eine apostolische wäre. Vgl. Credner *Einleit.* 321. [Ders. *das neue Testam. nach Zweck* u. s. w. Giessen 1841. 68 f.]. Die Sache muss unentschieden bleiben. Auch Neander (*Geschichte der Pflanzung* 1, 462. 70. 3. Aufl.) hat für seine Annahme einer zweiten Gefangenschaft keine neuen Gründe aufgeführt. Wenn die Traditionen von Paulus Befreiung und von der Reise nach Spanien unhistorisch waren, so würde jene aus 2 Tim. 4, 17 f., auf welche Stelle sich schon Eusebius beruft, diese aus unserer Stelle entstanden sein. Vor ἐλπίζω liest die rec. ἐλεύσομαι πρὸς ὑμᾶς und γάρ nach ἐλπίζω. Die neuere Kritik hat nach überwiegend äusseren Gründen — wogegen de Wette auf γάρ [durch welche Partikel er die vulg. stützt] ein Gewicht legt — jenes entschieden weggelassen [Hahn]. So auch Lachmann, der aber das besser bezeugte [und zugleich mit jenem ἐλ. — ὑμᾶς von Fritzsche ausgelassene] γάρ beibehält und ἐλπίζω — ἐμπλησθῶ in Parenthese setzt, sodass ὡς ἂν — Σπανίαν zum Vorigen gehört. Den Nachsatz zu V. 23 macht dann erst V. 25 aus. Dieses alles ganz unstatthaft. Weder kann das: „sobald ich nach Spanien gehe“ — zu dem von seiner langen Sehnsucht gehören, noch die Reise nach Jerusalem den Nachsatz zu V. 23 ausmachen. „Hoffe ich durchreisend euch zu sehen und dorthin (ἐκεῖ = ἐκεῖσε, nämlich nach Spanien) Geleit von euch zu erhalten.“ Προπέμπεσθαι hat in der damaligen Lebenssprache und im neuen Testamente (AG. 15, 3 u. a. 1 Kor. 16, 6. 2 Kor. 1, 16. 3 Joh. 6) immer die Bedeutung von freundlichem Empfange und ehrendem Geleite, z. B. bis an den Ort des Einschiffens, nicht gerade bis an das Ziel, wie Meyer hier auf eine Begleitung bis nach Spanien dringt. Statt ὑφ' ὑμῶν liest Lachmann: ἀφ' ὑμῶν: von euch aus. [So Reiche,

Meyer, de Wette; Fritzsche die rec.] Ἀπὸ μέρους gehört, wie V. 15, zum Verbum. Ἐμπλ: geniessen sich erfreuen. „Wenn ich erst einigermassen mich eurer erfreut, euch genossen haben werde." Volle Stillung dieses Verlangens achtet er nicht für möglich.

V. 25 — 28 erwähnt er die Beisteuern, unter den Heidenchristen für die Armen in Palästina von ihm gesammelt. Vgl. 1 Kor. 16, 1 ff. 2 Kor. 8 u. 9 mit AG. 24, 17. Paulus hatte dabei neben der wohlthätigen Absicht auch die, von Aussen her in die beiden Elemente der Gemeinen ein gemeinsames Leben zu bringen [S. 8]. Die Verhältnisse der palästinensischen Gemeinen waren also sehr beschränkt, bedürftig. Dieses braucht wohl kaum aus besonderen Ursachen hergeleitet zu werden (etwa wegen übertriebener Gütergemeinschaft) — in Palästina sind wohl nur Menschen des Volkes herzugekommen. Anders ist es unter den Heiden gewesen, wie ja auch geschichtliche Zeugnisse in der Apostelgeschichte vorliegen. Gerade in den gebildeten Ständen des Heidenthums regte damals sich das religiöse Interesse; wiewohl auch namentlich Sclaven und Frauen, die gedrückten Menschen jener Zeit, gern zur neuen Sache herüberkamen. Entfernt scheint Paulus allerdings, wie Chrysostomus, [Grotius, Tholuck,] Rückert, Olshausen meinen (Meyer dagegen), die Römer zur Nachahmung aufzufordern. Διακονεῖν wie διακονία V. 31 in der engeren Bedeutung von Armensorge, Armenpflege. S. zu 16, 1. AG. 6, 1. 11, 29. (24, 26). Ἅγιοι ganz wie V. 26 in der allgemeinen äusserlichen Bedeutung.

V. 26 unterscheidet er Macedonien und Achaja nach der römischen Eintheilung von Griechenland. Εὐδοκεῖν: gern oder von selbst wollen (1 Thess. 2, 8). Ueber κοινωνία zu 12, 13; von Wohlthat steht es auch 2 Kor. 9, 13. Hebr. 13, 16.

V. 27. Καὶ — εἰσιν ist wie verbessernd hinzugefügt: wiewohl sie eigentlich ja —. [Grotius: *est egregia ἀναφορά simul*

cum ἐπανορθώσει.] Das Folgende giebt eine wie sprüchwörtliche Rede: nothwendig sei, Theil nehmen zu lassen am Zeitlichen, wo man am Geistigen Theil genommen hat (1 Kor. 9, 11). Die Juden, besonders die palästinensischen, konnten so angesehen werden, als die früheren Theilnehmer, ja als die den Heiden das Mittheilende, was ihnen gehörte. „Haben die Heiden an ihren geistigen Gütern Theil genommen, so müssen diese auch im Aeusserlichen ihnen mittheilen.“ *Αὐτῶν* sc. *τῶν ἁγίων τῶν ἐν Ἱερ.* Dieselbe Construction des *κοινωνεῖν* aber mit anderer Bedeutung 12, 13; wie hier 1 Tim. 5, 22. Der Dativ ist auch bei den Griechen nicht ungewöhnlich. *Πνευματικά — σαρκικά*: innerliches — äusseres Gute. So auch Luther [„geistliche — leibliche Güter“]. *Λειτουργεῖν* auch hier in der Bedeutung nach 13, 6 [S. 367]: ihnen schaffen, darreichen. Vgl. *λειτουργός* Phil. 2, 25.

V. 28. „Wenn ich dieses ausgeführt habe und sicher übergeben.“ *Σφραγίζεσθαι*: sichern, *consignare*, hier wie übersetzt worden ist. Vgl. LXX 4 Kön. 22, 4 *σφραγίζειν τὸ ἀργύριον*. *Καρπός* s. zu 1, 13 [S. 35] Phil. 4, 17: jeder Erfolg von Bemühungen; hier also die bewerkstelligte Sammlung. Die Meisten, auch Grotius [„*fructum vocat id quod ex beneficentia nascitur*“], verstanden das Wort von der Frucht, der Aeusserung der Liebe. Doch ist es angemessener, das Wort auf dasselbe Objekt mit *σφραγισ.* zu beziehen. [Fritzsche: es komme auf Eins hinaus: *τῆς κοινωνίας* oder *τῆς φιλαδελφίας* hinzuzudenken.]

V. 29 — 32 spricht Paulus Hoffnungen und Befürchtungen für seine Ankunft in Rom aus. Gewiss ist ihm sein geistiger Erfolg und der Vortheil, der Sieg der Sache — ungewiss Alles, was seine Person betrifft. *Ἐν πληρώματι εὐλογ.*: mit vollem Segen. Vgl. 1, 11 *χάρισμα πνευματικόν* [S. 33], Eph. 1, 3 *εὐλογ. πνευματική*. *Εὐλ. τοῦ εὐαγγ.*: Segen durch das Verkündigen, aus ihm herkommender. *Τοῦ εὐαγγ. τοῦ* ist

auch oft weggelassen worden, von **Griesbach** [**Scholz**, **Fritzsche**] und **Lachmann**, doch dieses vielleicht aus der falschen Erklärung des Wortes *εὐαγγέλιον*. Die Befürchtungen im Folgenden beziehen sich theils auf die Juden in Palästina (*οἱ ἀπειθοῦντες*), theils auf die Judenchristen (*οἱ ἅγιοι*); also auf die Verfolgungen jener, in welche er auch verfiel (Ahndungen Pauli aus dieser Zeit AG. 20, 23 und Anderer Furcht für ihn 21, 11), und auf die Abneigung dieser, welche selbst die heidnische Beisteuer übel aufnehmen, dem Paulus darüber zürnen konnten.

V. 30. *Διὰ τοῦ — διὰ τῆς* — 12, 1. Jenes: um des Herrn willen d. i. dessen eingedenk; das Zweite in anderer Weise gesagt: liebreich. Aber *ἡ ἀγάπη τοῦ πνεύματος* ist gewiss nicht: die Liebe des Geistes zu ihnen, dem Sinne nach = *κοινωνία τοῦ ἁγ. πν.* 2 Kor. 13, 13 — dieses wäre zu stark personificirend, wie die alte Kirche hier wirklich die Hypostase des Geistes fand — Streben des Geistes, sich mit ihnen zu vereinigen. Vielmehr bedeutet die Formel: das im Geiste Lieben Kol. 1, 8, Liebe von, aus Geist, wie *χαρὰ πνεύματος* 1 Thess. 1, 6. Aber eigentlich ist ihre Liebe zu **ihm** gemeint, und durch *πνεύματος* soll diese Liebe gehoben, verklärt werden, mit *διά*: um einer solchen willen. **Geistige** Liebe (*σάρξ* — *πνεῦμα* Kol. 2, 5), auf Innerliches, Geistiges gerichtet, würde wohl nicht durch *ἡ ἀγάπη τοῦ πνεύματος*, sondern mit *πνευματική* ausgedrückt worden sein. „Dass ihr mit mir kämpfen möget im Gebete für mich zu Gott.“ Dieses **Kämpfen**, Ringen vom Gebete wird auch Kol. 4, 12 erwähnt. Es darf darin weder die Vorstellung vom Kampfe **mit sich selbst** (alte Askesis) noch von einem **mit Gott** (so **Paulus** nach Gen. 32, 34) festgehalten werden. Aber das Wort bezeichnet auch nicht blos **Anstrengung**, wie 12, 12 *προσκαρτερεῖν* [**Fritzsche**], sondern Bemühung, Sorge gegen **Hindernisse**. „Dass ihr euch betend Mühe

gebt.“ So steht dasselbe Wort von der Mitbitte bei'm König Joseph. *Antiqq.* 12. 2, 2: *Παρακαλῶν αὐτοὺς συναγωνίσασθαι περὶ ὧν ἐντυγχάνειν μέλλει τῷ βασιλεῖ. Προσευχαί* sind, wie *ὑπὲρ ἐμοῦ* zeigt, ihre nicht seine Gebete. Es ist auch oft *ὑμῶν* dazu gelesen worden [von Fritzsche u. A. für Glossem erklärt].

V. 31. *Ῥύεσθαι* gerade so wie 2 Tim. 4, 18: mächtig und für immer befreit werden. *Οἱ ἀπειθοῦντες* (11, 30) sind die Juden, und, wie gesagt, *οἱ ἅγιοι* die Judenchristen. „Und dass meine Bemühung für oder nach Jerusalem angenehm werde (erfolge) den Christen.“ Von der Erfüllung dieses Wunsches berichtet uns AG. 21, 17 u. 2 Kor. 9, 12 ff. Er wurde wirklich von diesen freundlich aufgenommen. Lachmann liest *δωροφορία — ἐν Ἰερ.*, was als Glossem zu verwerfen ist [Fritzsche].

V. 32. „Damit ich dann — frohen Muthes zu euch kommen könne.“ *Διὰ θελήματος θ.* der fromme Beisatz, wie er Jak. 4, 15 gefordert wird. *Συναναπαύσ.* „und mich mit euch freue,“ nämlich gegenseitig, wie *συμπαρακαλεῖσθαι* 1, 12 [S. 34]. *Ἀναπαύεσθαι* steht 1 Kor. 6, 28. 2 Kor. 7, 13. Philem. 7 u. 20.

V. 33. Der Ausdruck „Gott des Friedens“ steht anders als die ähnlichen Formeln oben V. 5 u. 13; er bedeutet nicht: der Friede will, sondern der ihn verleiht, der, durch den es uns wohl wird. So überall: Phil. 4, 9. 1 Thess. 5, 23. 2 Thess. 3, 16. Hebr. 13, 20.

Das 16. Kap. enthält nun ausser einer eingeschalteten Ermahnung wegen falscher Lehrer V. 17—20 und der schon besprochenen Schlussformel V. 25—27 persönliche Begrüssungen einzelner Mitglieder der römischen Gemeine erst von sich, dann V. 21 ff. aus der Umgebung des Apostels. Von denen, welche Kap. 15 u. 16 vom Römerbriefe kritisch

trennen wollten (Marcion, der nicht Kritiker war, Semler, Eichhorn, Paulus), ist oben zu Kap. 15 gesprochen worden. Vgl. auch Baur's und Kling's [S. 3] angeführte Abhandlungen, die erste eine Fortsetzung der früheren über die Christuspartei in der *Tübinger Zeitschr. für Theol.* 1831. H. 4. Einige aber haben sich nur gegen dieses 16. Kap. erklärt: Ammon [in der *praefatio* der Koppe'schen Ausg.], Schulz u. Schott [in den S. 7 aufgeführten Schriften]. Diese haben sich vornehmlich gestossen 1. an die lange Reihe von Begrüssungen für eine Gemeine, welche dem Paulus noch so wenig habe bekannt sein können, 2. an manche einzelne Namen, welche hier wie von römischen Freunden vorkommen, anderwärts aber aus Griechenland und Kleinasien erwähnt werden [Reuss *die Geschichte der heiligen Schriften des neuen Testaments* 1842. S. 23], 3. auch die Spaltungen V. 17—20 deuteten mehr auf andere Zustände, griechische oder asiatische, hin [D. Schulz 612]. Daher nahmen Semler und Eichhorn an, ein Theil des Kap. V. 1—20 sei nach Korinth bestimmt gewesen, Schulz nach Ephesus, Schott mehre auch zu Korinth, wie unser Brief, geschriebene Fragmente, daher mit diesem vermischt, aber nach Kleinasien bestimmt. Doch bis auf die Schlussstelle V. 25 — 27 wurde das Kap. immer für paulinisch gehalten. Oben schon wurde bemerkt, dass Vermuthungen gegen das allgemein Altkirchliche, solches Zerlegen apostolischer Schriften, nur im dringendsten Falle gestattet werden dürfen. Und eine solche Nöthigung tritt hier nicht ein. Vielmehr 1. würde es auffallend sein, wenn Paulus dem langen Brief und an eine Gemeine, die er sich so befreundet wünschte, nichts Persönliches beigegeben hätte. Und 2. hat weder die Menge der Begrüssten etwas Auffallendes — sie brauchen nicht Alle dem Apostel persönlich bekannt gewesen zu sein; 2 Tim. 4, 16 (er habe keinen ächten Freund in Rom) spricht er nur einen

vorübergehenden Schmerz darüber aus, dass er keinen ächten Freund in Rom habe, und dieser Brief fällt in ganz andere, spätere Zeiten — noch, dass so viele griechische und asiatische Freunde zu Rom gewesen sein sollen. Es kann Paulus sogar, wie Credner [*Einleit.* 1, 386 ff.] meint, Einige dahin vorausgesendet haben, um seine Ankunft vorzubereiten. Wer wollte es denn so besonders finden, dass Aquila und Priscilla hier V. 3 zu Rom sind, die ein Jahr vorher in Ephesus waren 1 Kor. 16, 19, und später wieder in Ephesus 2 Tim. 4, 19? [Schulz S. 610.] 3. Wäre es so entschieden, dass Spaltungen, wie V. 17 — 20 aufgeführt werden, nicht hätten zu Rom Statt finden können, so hätte ja Paulus von ihnen nur warnend sprechen können, aber veranlasst durch das, was er in den griechischen und asiatischen Gemeinen gesehen hatte. Ausserdem fand man die wiederholten Abschiedsformeln auffallend: 15, 33 und hier 16, 20 u. 24 und, wenn man die Stelle für ächt hält, V. 25—27. Aber auch anderwärts finden sich solche Wiederholungen: Phil. 4, 9. 20. 23. 1 Tim. 6, 16. 21. 2 Tim. 4, 18. 22. 2 Thess. 3, 16. 18. Die Rede wendet sich dann immer wieder um, weil sich der Briefschreiber ungern von den Freunden trennt. Von V. 25 ff. ist unten noch besonders zu sprechen.

Angeredet brauchen in dem Kapitel nicht blos die Vorsteher der Gemeine zu werden — es ist wohl die Gemeine selbst, die dann beauftragt wird, Einige aus sich besonders zu begrüssen — oder die Begrüssten waren eben allein Gastfreunde der Römer.

V. 1. *Συνιστάναι* (2 Kor. 4, 2. 5, 12): lobend empfehlen. Aus unserer Stelle entstanden in der alten Kirche die sogenannten *συστατικαί*, Empfehlungsbriefe. Die Phöbe galt in der kirchlichen Meinung laut der Unterschrift [*πρὸς Ῥωμαίους ἐγράφη ἀπὸ Κορίνθου διὰ Φοίβης*] als Ueberbringerin des Briefes. *Διάκονος* steht hier allein als Bezeichnung eines weib-

lichen Amtes; doch wird ohne diesen Namen vom Dienste der Frauen auch 1 Tim. 3, 11 (neben männlichen *διακόνοις*) u. 5, 9 f. gesprochen. Nicht hierher gehören die *πρεσβύτεραι* 1 Tim. 5, 2, wohl aber die *πρεσβύτιδες* Tit. 2, 2. Die lateinische Kirche nannte sie seit dem dritten Jahrhunderte *diaconae*, die griechische *διακόνισσαι*. Ursprünglich war das Amt, wie das Diakonat, vornehmlich für Armen- und Krankenpflege bestimmt, später erhielt es einen erweiterten Wirkungskreis mit Weihe d. i. Ordination. [Das besondere Weihgebet findet sich *Constit. apost.* 8, 19 f., eine besondere Vorschrift bei Tertullian *ad uxorem* 1, 7: *viduam allegi in ordinationem, nisi univiram, non concedit apostolus*] Schon Plin. *epist.* 10, 97 erwähnt es: *ancillae, quae ministrae dicebantur*. Dieser bescheidene Titel fiel den Römern besonders auf. Durch die Montanisten und Manichäer, welche Frauen auch lehren liessen, hörte dieses Institut im vierten Jahrhundert in der abendländischen Kirche auf; länger bestand es in der griechischen Kirche, bis herein in's Mittelalter, aber wohl mehr als Klostervorsteheramt (*χῆραι, πάρθενοι*). Kenchreä war Stadt und Hafen, östlich von Korinth, für die asiatische Schifffahrt (AG. 18, 18).

V. 2. *Ἐν κυρίῳ προσδέχεσθαι* steht auch Phil. 2, 29: als die Seinen, oder des Herrn eingedenk. Das *ἐν κυρίῳ* heiligt in der apostolischen Sprache alle Verhältnisse und Handlungen. *Ἀξίως τῶν ἁγίων*: wie es sich für Solche ziemt empfangen zu werden; *ἀξίως* also verlangt ein passives Verbum. *Παραστ.* wie 2 Tim. 4, 17: *opitulari*, zur Seite stehen, helfen. *Πρᾶγμα* ist nicht gerade vom bürgerlichen Geschäft zu verstehen, sondern allgemein: worin sie euer bedürfen mag. *Προστάτις* ist ein Wort aus dem gewöhnlichen Leben: *patrona*. Anders steht das Verbum 1 Tim. 3, 5. Tit. 3, 8. 14. Einige Zeugnisse haben an unserer Stelle *παραστάτις*. „Sie hat für Viele, auch für mich gesorgt.“

V. 3—5. Mit Aquila (nicht Aquilas zu schreiben, Ἀκύλας) und Priska beginnen die Grüsse. Dieses jüdische Ehepaar ist für die Geschichte des Paulus nicht unbedeutend. Ausser 1 Kor. 16, 19 u. 2 Tim. 4, 19 werden sie noch AG. 18, 2 bei der früheren Anwesenheit des Apostels zu Korinth als dort sich befindende erwähnt. In der ersten und letzten der hier angeführten Stellen heisst die Frau Πρίσκιλλα, hier hat die neuere Kritik [auch Hahn] statt dessen Πρίσκαν eingeführt, wie diese Form auch 2 Tim. lect. rec. ist. Mitarbeiter heissen sie schon demgemäss, dass sie (V. 5) Versammlungen bei sich hatten.

V. 4. Ὑποτίθεσθαι nicht gerade: den Hals unter das Henkerbeil legen (de Wette), sondern: aussetzen. Wetstein und Semler erklären: verbürgen [*quippe qui pro vita mea suas cervices pignori opposuerint*], Meyer richtig: verpfänden [doch meint er zuletzt, am Nächsten liege nach den Worten die Vorstellung der τραχηλοκοπία, als Sache oder als Bild]. Von diesem Ereignisse sagt die Apostelgeschichte Nichts. Ob es zu Korinth (AG. 18, 12) oder zu Ephesus (AG. 19, 23) vorgefallen, muss unentschieden bleiben. Zu Korinth wohnte Paulus bei ihnen. Das folgende οἷς οὐκ — bezieht sich aber auf dieses ihr Verdienst um den Apostel, wie aus ἐθνῶν erhellt.

V. 5. Τὴν — ἐκκλ.: solche Versammlungen waren auch zu Ephesus bei Aquila und Priska. Vgl. 1 Kor. 16, 19. Kol. 4, 15. Philem. 2. Der Ausdruck ist also auf Haus- nicht auf Familienversammlungen (Theophylaktus, [Koppe, Rückert,] Flatt) zu beziehen. [Vgl. Kist in Illgen's *Zeitschrift für d. histor. Theol.* 2. B. 2. St. S. 55 f.] In Jerusalem kamen die Christen sowohl im Tempel als in Häusern zusammen AG. 2, 46. 5, 42. Die folgende Reihe giebt meist unbekannte Namen, welche freilich in den Legenden und Hei-

ligenbüchern (Menäen) der Kirche Stelle und Bedeutung erhielten. Wir sehen vornehmlich dieses Beides aus diesen Namen (wo wir sie auch hinsetzen): dass die Apostelgeschichte nur Einzelheiten aus dem Leben des Apostels gegeben habe — und dass sein Lebens- und Freundesverhältniss reich und innig gewesen. *Ἀπαρχὴ τῆς Ἀσίας εἰς Χριστόν*: Erstling von Asien für Christus; das Wort *ἀπαρχή* gehört zum Opferbilde, 11, 16 [S. 322], also *εἰς Χρ.*: Christo dargebracht. Asien ist *Asia proconsularis* mit der Hauptstadt Ephesus. Vormals war rec. *Ἀχαΐας*, wahrscheinlich aus 1 Kor. 16, 15, wo dieselbe Formel sich findet. Ammon und de Wette erklären sich für die ältere Lesart. Und allerdings konnten Mehre, die zugleich das Evangelium in Achaja angenommen hatten, *ἀπαρχή* heissen.

V. 6. *Μαριάμ* ist die hebräische Form (Mirjam); auch bei Markus und Lukas neben *Μαρία*, bei Matthäus nur in der Vorgeschichte Jesu [1, 20 *Commentar* zu d. St. S. 42] und 13, 55. Ohne Zweifel war diese Judenchristin und wohl aus Kleinasien. *Κοπιᾶν* von gastfreundlicher Sorge und Pflege — auch von Frauen steht es V. 12 wieder. So *κόπος ἀγάπης* Hebr. 6, 10; in anderem Sinne von Amtsführung 1 Tim. 5, 17, schlechthin Phil. 2, 17. Statt der rec. *ἡμᾶς* hat die neuere Kritik *ὑμᾶς* aufgenommen, oft ist auch *ἐν ὑμῖν* gefunden worden [beides von Schott für Verbesserungen gehalten]. Unter *ὑμεῖς* versteht Paulus wohl nur Einzelne aus der Gemeine.

V. 7. Der Name *Ἰουν.* wurde gewöhnlich — auch in der älteren Kirche — als Frauenname genommen. Aber nach den Prädikaten — abgesehen auch von der Masculinform *Ἰουνίας* — ist es wohl auch Mannesname, abgekürzte, asiatische Form aus Junilius oder Junianus. *Συγγενεῖς* könnten wohl nach 9, 3 Judenchristen, also nur Stammverwandte sein.

Einige erklären es von Blutsverwandten, weil ja auch Andere z. B. Aquila und Priska Judenchristen waren, ohne diese Bezeichnung mit συγγ. zu erhalten: Meyer, Rückert, de Wette, [Fritzsche]. V. 11 u. 21 kehrt dieselbe Grussformel wieder. Συναιχμ.: einmal mit mir gefangen. Aus 2 Kor. 11, 23 wissen wir von oftmaliger Gefangenschaft des Apostels (περισσοτέρως ἐν φυλακαῖς), Clemens Rom. 1 *Kor.* 5 spricht von siebenmaliger (ἑπτάκις δεσμὰ φορέσας). Ἐπίσημοι: *insignes,* einen guten Namen habend; Matth. 27, 16 steht es im schlimmen Sinne. Ἐν τοῖς ἀποστ.: unter den Aposteln. Diese Erklärung resultirt aus dem Artikel vor ἀποστ. Sie lag auch in der oft gefundenen Schreibart: τοῖς πρὸ ἐμοῦ ἐν Χρ. Ἰησοῦ. Demnach ist nicht zu übersetzen: zu den Aposteln gehörig, sodass der Apostelname in weiterem Sinne jeden christlichen Lehrer bezeichne. So die Väter [Chrysostomus *hom.* 31, 317: καίτοι καὶ τὸ ἀποστόλους εἶναι μέγα· τὸ δὲ ἐν τούτοις ἐπισήμους εἶναι, ἐννόησον, ἡλίκον ἐγκώμιον], Luther: „welche sind berühmte Apostel," Tholuck, Rückert. In diesem weiteren Begriffe steht nur ἀπόστολος (2 Kor. 8, 23). Ἐν Χριστῷ γεγονέναι: zu Christo gekommen sein (ἐν Χρ. V. 11, εἶναι ἐν Χρ. Ἰησ. 1 Kor. 1, 30). Wahrscheinlich waren sie in Antiochien bekehrt, Grotius: *aut ex LXX illis, qui in Pentecoste apostolis adfuere.*

V. 8. Amplius = Amplianus oder Ampliatus [worauf die Variante hinweist]. V. 9 Urbanus, Stachys, vielleicht Alle Römer.

V. 10. Appellas mit einem neuen Prädikate δόκιμος. Gewiss ist dieser nicht derselbe mit Apollos AG. 18, 24 und im 1 Kor., wie die Väter meinten. Zufällig findet sich derselbe Judenname bei Horat. *Satir.* 1, 100: *credat Judaeus Apella.* Δόκιμος ist weniger als συνεργός [Theophylaktus 115: τὸν ἀνεπίληπτον, τὸν ἄμωμον ἐν πᾶσι. Τινὲς δέ φασιν, ὅτι

πρὸς ἀντιδιαστολήν τινος Ἀπελλοῦ ἀδοκίμου ταῦτο εἴρηται]. *Οἱ τοῦ Ἀριστ.* bedeutet wohl *familia,* den Hausstand des Arist., wie *οἱ Χλόης* 1 Kor. 1, 11. Also *οἱ ἐκ τῶν Ἀρ.*: die Christen aus dem Hause des Arist.; so V. 11 *οἱ ἐκ τοῦ Ναρκίσσου,* wo erklärend *οἱ ὄντες ἐν Χριστῷ* beigesetzt ist. Dieser Narcissus wurde von Grotius, selbst von Neander (*Geschichte der Pflanzung* u. s. w. 1. 234) für den mächtigen Freigelassenen des Claudius gehalten (Suet. *Claud.* 28. Tacit. *Annal.* 12, 57 vgl. Phil. 4, 22).

V. 12. Tryphaina und Tryphosa sind griechische Namen, Persis Sclavenname. *Κοπιᾶν* wie V. 6.

V. 13 Rufus wurde von Alters her für den Sohn Simon's von Cyrene gehalten, da dieser Mark. 15, 21 wie mit besonderem Nachdruck Vater des Rufus heisst. Weil man nun die Abfassung des Evangelium Markus gewöhnlich nach Rom setzt, so findet man auch dort, dass Rufus zu Rom gelebt habe. *Ἐκλεκτός eximius,* ausgezeichnet, *ἐν Χριστῷ* als Christ. *Αὐτοῦ καὶ ἐμοῦ*: die auch die meine ist — vielleicht hatte sie zu Jerusalem um Paulus sich verdient gemacht.

Unter den V. 14 Aufgeführten ist Hermas (Hermogenes, Hermodorus) gewöhnlich für den Verfasser des Hirten gehalten worden: Origenes zu d. St. Euseb. *hist. eccl.* 3, 3. [B.-Crusius *Lehrbuch der Dogmengeschichte* 1. 85.] Wahrscheinlicher ist jenes Buch erst in's zweite Jahrhundert zu setzen. In dem von Muratori [*Antiqq. Ital. med. aevi* Tom. 3] herausgegebenen Fragment über den Kanon des neuen Testam. heisst es, der Bruder des Bischofs Pius von Rom (um die Mitte des zweiten Jahrhunderts) sei Verfasser jener Schrift. *Πατρόβας* = Patrobianus [Martial. 2. 32, 3. Suet. *Galba* c. 20]. *Οἱ σὺν αὐτοῖς ἀδελφοί* vgl. V. 15. Entweder ist die Formel = *ἡ κατ' οἶκον αὐτῶν ἐκκλησία* V. 5,

oder sonst verbundene Brüder. Reiche verstand hier und V. 15 Missionsgesellschaften.

V. 15. Philologus und Julia sind wohl ein Ehepaar. Olympas = Olympius oder Olympiodorus.

V. 16. Die Formel ἀσπάσ. — ἁγίῳ steht auch in den Schlussbegrüssungen 1 Kor. 16, 20. 2 Kor. 13, 12. 1 Thess. 5, 26. — 1 Petr. 5, 14 heisst es φίλημα ἀγάπης. In der apostolischen Sprache war es vielleicht nur ein Ausdruck für brüderliche Innigkeit; aber als Ritus findet es sich nach der Taufhandlung bei Justin. *Apol.* 1, 65 und als wesentlicher Theil der Eucharistie [*Concil. Laod.* c. 19]. Tertullian. *de orat.* 14: *osculum pacis.* [*Constitt. apost.* 2, 57: τὸ ἐν κυρίῳ φίλημα.] Auch für andere Gebräuche erwähnt dieselbe Sache Augustinus. Der Ausdruck αἱ ἐκκλησίαι πᾶσαι τοῦ Χριστοῦ (πᾶσαι ist erst von der neueren Kritik hinzugefügt) braucht in seinem allgemeinen Sinne nicht beschränkt zu werden. Vgl. 1, 8 [S. 31]. Es waren keine bestellten Begrüssungen, sondern die Theilnahme aller paulinischen Gemeinen an der römischen konnte vorausgesetzt werden.

V. 17—20 Warnungen vor Solchen, welche Aergerniss und Spaltungen verursachten. Es brauchen, wie gesagt, diese Menschen noch gar nicht in Rom wirksam gewesen zu sein — vielleicht war es nur zu befürchten, dass sie dorthin gelangten; das Bild derselben ist von den Umgebungen des Apostels in Griechenland und Asien abgenommen. Aber es ist mehr das von heidnischen Irrlehrern, wie 2 Kor. 11, 12 — 15, die durch den Schein fremder Weisheit aufreizten, als von jüdischen (Gal. 6, 12. Phil. 3, 2 f. 18). Jedenfalls sind es ganz Andere, als die Kap. 14 u. 15 Gemeinten, wo ja auf eigentliche Spaltungen kein Bezug genommen ist. Offenbar ist unsere Stelle nachlässiger geschrieben,

vielleicht ein eigenhändiger Beisatz des Apostels, in Eile hingeworfen.

V. 17 Σκοπεῖν Gal. 6, 1. Phil. 3, 17 (im guten Sinne), wie βλέπειν Phil. 3, 2. 2 Joh. 8 u. a.: beobachten, um sich vor ihnen zu hüten. Διχοστασίαι (1 Kor. 3, 3. Gal. 5, 20) = αἱρέσεις anderwärts. Σκάνδαλα Reiz zur Sünde — dieses wie 14, 13. 23 — doch hier von absichtlichem Aergerniss. Παρὰ — ἐμάθετε gehört der Construction nach zu διχοστ. καὶ σκ. Es scheint sich bei diesen zwar von selbst zu verstehen, aber Paulus will wohl ausdrücken, dass jede Abweichung vom apostolischen Worte zu solchen führe. Die διδαχή ist die gesammte apostolische Unterweisung von Zweck und Idee der christlichen Sache (Gal. 1, 8). Ἐκκλίνειν (1 Petr. 3, 11) Folge des σκοπεῖν. Solche Aufforderungen in Bezug auf den Umgang 2 Thess. 3, 6. Tit. 3, 10. 2 Joh. 9—11.

V. 18. „Solche suchen allein ihren Vortheil — verführen durch schlechte Künste.“ Wieder ist hier die Schreibung des Namens Christi zweifelhaft. Wahrscheinlich ist statt der rec. τῷ κυρίῳ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστῷ mit [Knapp, Schott zweifelhaft, Hahn] Lachmann τῷ κυρίῳ ἡμῶν Χριστῷ oder mit Griesbach τῷ κυρίῳ Χριστῷ ἡμῶν, was sehr beglaubigt ist, zu lesen. Nach diesen Schreibarten wäre dieses wohl die einzige Stelle, in welcher der Name κύριος ohne Ἰησοῦς in den apostolischen Schriften erscheint. Κοιλία wie Phil. 3, 19: die niedrigste Sinnlichkeit — gemeinste Absicht. — Das Folgende deutet vorzüglich auf griechisch-heidnische Verführer hin. Ἄκακοι (anders Hebr. 7, 26) = ἀκέραιοι V. 19. Es sind Schuldlose, welche aber in dieser Schuldlosigkeit auch Andere nur für gut achten: Arglose. Χρηστολογία steht hier allein und εὐλογία wenigstens in dieser Bedeutung nur hier. Das Erste mag schöne, heuchlerische, gleissende Reden, das Zweite (wie im Klassischen, Bretschneider) mehr Schmeichelreden bedeuten.

V. 19. Die Ermahnung θέλω ὑμᾶς u. s. w. wird zuversichtlichen Worten voran- und nachgestellt. Zuversichtlich ist die Rede hier um der Leser willen, weil sie ja gepriesen werden wegen ihres Glaubens und weil die böse Zeit, die der Verführung, ja bald vorüber sein werde. Γάρ bezieht sich auf die Zuversicht, mit welcher Paulus V. 17 gewarnt hatte. Ὑπακοή wie 15, 13 ist nicht der Gehorsam gegen ihn, sondern Glaubenssicherheit. Der ganze Satz ist gleiches Sinnes mit 1, 8 [S. 31]. Daher ὑπ. ἀφίκετο (ἀφικνεῖσθαι auch so im Klassischen) = ἡ πίστις καταγγέλλεται, und πάντες = ὅλος ὁ κόσμος. Χαίρω: er freut sich des Vorhandenen, hat aber auch Wünsche für sie. Τό wie 12, 18. 15, 17. Es ist zwar hier kritisch unsicher [Fritzsche hält die Auslassung für zufällig, daher die nöthige Versetzung der Wörter] und Lachmann liest: ἐφ' ὑμῖν οὖν χαίρω; indessen (Reiche) hat es seine gute Bedeutung, wie 12, 18: Was euch anlangt, freue ich mich. Die Irrlehrer nur machen ihm Sorge. Er fürchtet für die Leser allein wegen ihrer Arglosigkeit. Daher θέλω δέ: indessen möchte ich, „dass ihr Weise wäret für, in Bezug auf das Gute, für das Böse einfältigen Sinnes.“ Der Gegensatz: im Guten — Bösen ist gnomisch, nicht ganz streng und eigentlich; εἰς τὸ κακόν: dass ihr nicht das Böse thut, εἰς τὸ ἀγ. im guten Sinne und σοφός hier mehr in Bezug auf das Leben: urtheilsfähig, vorsichtig. Dasselbe sagt Matth. 10, 16, wo auch ἀκέραιοι steht, und 1 Kor. 14, 20: τῇ κακίᾳ νηπιάζετε, ταῖς δὲ φρεσὶν τέλειοι γίνεσθε. Ἀκέραιος: unvermischt, einfach, ausser Matth. 10, 16 auch Phil. 2, 15 = ἁπλοῦς, *simplex* 2 Kor. 1, 12, wovon ἁπλότης 2 Kor. 11, 3.

V. 20. Gott des Friedens wieder wie 15, 33; also nicht mit Meyer in Bezug auf jenen Unfrieden (διχοστασίαι) V. 17. Hier: welcher der Gemeine Ruhe, erwünschten Zustand schaffen wird. „Er wird gar bald den Satan zum Zer-

malmen unter eure Füsse legen.“ Die Rede ist nicht wünschend, sondern verheissend, daher ist auch nicht συντρίψαι zu schreiben [dieses von Fritzsche für einen Schreibfehler, von Reiche für Correktur, von Meyer und de Wette für Glossem gehalten]. Uebrigens ist die Formel συντρίψει — πόδας abgekürzt für ὑποταγέντα ὑπὸ — συντρίψει. Gewiss ist das Bild aus der Geschichte des Falles Gen. 3, 15, auf welche in ähnlichen Stellen — auch 2 Kor. 11, 13 bis 15 — angespielt wird. Dort aber wird das Menschengeschlecht nach der gewöhnlichen unrichtigen, jüdisch-allegorischen Deutung der Schlange vom Satan als mächtiger Feind der Schlange dargestellt — hier Gott, wenngleich den Menschen die Ueberwindung (ὑπὸ τοὺς πόδας) desselben beigelegt wird. Also: „das Satanische wird euch bald gefahrlos und von Gott vernichtet werden.“ Dasselbe in einem anderen Bilde Luk. 10, 18. Es ist unter unserem Bilde jene Epoche der Entscheidung, Vollendung zu verstehen, welche die Apostel als ganz nahe (ἐν τάχει) darzustellen pflegen (13, 11). Der neue Segenswunsch (nach 15, 33) ist hier vielleicht gar nicht Abschiedsformel, sondern beschliesst die Warnung von V. 17 ff. Er ist oft weggelassen worden — beglaubigt aber, auch innerlich wahrscheinlich, ist hier nur die Weglassung des ἀμήν.

V. 21 — 24 kehrt zurück zu Persönlichem. Es folgen Begrüssungen der Freunde um ihn her. Vor allen Timotheus ὁ συνεργός (V. 3) und Lucius, in der alten Kirche durchgängig für Lukas gehalten — diese also Beide damals bei Paulus (AG. 20, 5). In den Briefen von Rom aus heisst der Letztere freilich Lukas Kol. 4, 14. 2 Tim. 4, 11. Philem. 24; doch nahm die lateinische Kirche an, dass dieses eine Form von Lucanus sei. Origenes und Andere hielten Beide für denselben mit Lucius von Cyrene AG. 13, 1. Jason ist wahrscheinlich der von Thessalonice AG. 17,

5—9. Sosipater wahrscheinlich der Σώπατρος aus Macedonien AG. 20, 4.

V. 22 ist eingeschaltet von dem Schreiber. Es ist ein Beweis für die Ursprünglichkeit des Textes dieses Briefes, dass solche Stellen stehen geblieben sind. Ὁ γράψας ist gewiss nicht der Uebersetzer, wie Berthold t meinte [S. 7], auch wohl nicht Abschreiber (Beza, Grotius: wegen Paulus unleserlicher Hand, Rückert), sondern dem der Brief dictirt wurde (1 Petr. 5, 12: διὰ Σιλουάνου ἔγραψα), ein Unbekannter, vielleicht Römer (Tertius). Gewiss ist es nicht derselbe mit Silas und Uebersetzung des שְׁלִישִׁי, wie Heumann [u. Glöckler, vgl. AG. 18, 5] meinten. Silas war vielmehr die asiatische Form für Silvanus [Fritzsche].

V. 23. Cajus ist der Korinthier (1 Kor. 1, 14), Andere dachten an den Asiaten (AG. 19, 29. 20, 4. 3 Joh. 1). Mein Gastfreund (ein anderer korinthischer Gastfreund war Justus AG. 18, 7) und τῆς ἐκκλ. ὅλ., dieses wie V. 5, indem er die Gemeine bei sich versammeln liess. Ein Erastus wird AG. 19, 22 erwähnt, von Ephesus nach Macedonien gesendet, ein Anderer 2 Tim. 4, 20, der in Korinth blieb. Bezeichnet wird er als οἰκον. τῆς πόλεως: Kämmerer der Stadt, doch wohl der, wo eben Paulus war, also in Korinth. Daher ist wahrscheinlich der im Timotheusbriefe Genannte derselbe mit unserem, nicht aber der jedenfalls asiatische der AG. Quartus wird sonst nirgends gefunden.

Der Abschiedswunsch V. 24 ist sehr oft weggelassen worden, auch bei Lachmann, wo nämlich die folgende Stelle (V. 25 ff.) gelesen wird. Auch nach V. 27 ist er oft gesetzt worden. Es liegt, wie bemerkt, nichts Auffallendes in diesen wiederholten Formeln, auch wenn es alle Abschiedsformeln wären, und selbst, wenn der Apostel, indem er sie schrieb, noch einen Zusatz beabsichtigt hätte.

Hier war es vielleicht entweder die eigenhändige Beischrift des Apostels (1 Kor. 16, 21. Kol. 4, 18. 2 Thess. 3, 17) oder umgekehrt gehörte vielleicht die ganze Stelle von V. 21 ff. dem Schreiber des Briefes an.

Aber nach dem altgewöhnlichen Texte und in der lateinischen Kirche fast durchaus folgen nun jene Schlusssätze V. 25—27. Wie nach Kap. 14 ausgeführt worden, ist es wahrscheinlicher, dass sie hierher gehören — denn Paulus würde nicht durch sie Kap. 14 u. 15, die zusammengehören, getrennt haben — und die Hypothese ist unwahrscheinlich, dass Paulus erst habe mit Kap. 14 schliessen wollen, und diese beiden Kapp. dann später beigefügt — ganz unstatthaft aber ist der Zweifel an den beiden Kapp. — Aber die drei Verse haben oft ganz gefehlt, sogar in einigen bedeutenden Zeugen, auch nach Hieronymus [zu Eph. 3, 5: *illud quoque, quod ad Romanos in plerisque codd. invenitur*]. Auch aus dieser unsicheren Stellung derselben nahm man oft einen Beweis gegen dieselben. Doch finden sie sich auch oft zwei Mal: zu Ende von Kap. 14 und hier. Für unächt hielten sie Schmidt (*Einleitung in's N. Test.* 227) Reiche (1 Bd. S. 2, 2 Bd. S. 527), Schott (in der Ausg. des Neuen Test., nicht in der *Isagoge*), de Wette früher (erste Ausgabe) schwankend, zuletzt hat er sich zu Gunsten der Verse erklärt; selbst Tholuck neigt sich den Gegnern zu. Vornehmlich aus innerlichen Gründen fällte man dieses abfällige Urtheil: 1. Die Stelle sei überall, hier oder nach Kap. 14, unangemessen in ihrem Inhalte. Aber es soll eine allgemeine christliche Sprache sein — überdiess ist er ja zum Gesammtinhalte des Briefes sehr angemessen, der vom göttlichen Rathschlusse handelt. 2. Die Stelle sei dunkel, schleppend: ein dreifaches κατά. Dieses aber ist der paulinischen Sprache im höheren, pathetischen Stil eigenthümlich. 3. Sie sei vielleicht aus Jud. 24 f. Eher könnte diese un-

serer Stelle nachgebildet sein; überdiess finden sich bedeutende Abweichungen. Vgl. Fritzsche 1, XXXVIII. Die Auslegung ist die beste Vertheidigung — die Stelle ist ganz paulinisch.

V. 25. Zum *τῷ δυναμένῳ* und *μόνῳ σοφῷ* V. 27 fehlt der eigentliche Satz. Denn *ᾧ* kann nicht so viel sein als *αὐτῷ* [Bengel, Flatt], auch nicht 2 Kor. 4, 6; ferner geht *ᾧ* bestimmt auf Christus, wie 2 Tim. 4, 18 u. Hebr. 13, 20, nicht auf Gott. Beza, Grotius, Luther liessen *ᾧ* unberechtigt weg. Die Stelle ist aber nicht Anakoluthon (AG. 24, 5 ff., Fritzsche), sonst müsste das letzte *ᾧ* auf Gott gehen, sondern das *αὐτῷ ἡ δόξα* ist weggelassen, wie es Eph. 3, 20 steht: ihm sei Ehre durch Christum, welchem u. s. w., oder *εὐχαριστοῦμεν* (Erasmus). *Τῷ δυναμένῳ* wie AG. 20, 32: dem, welcher will und kann. *Στηρίζειν* (1, 11 [S. 34] 1 Thess. 3, 2. 13. 2 Thess. 3, 3): geistig — sittlich stärken, gewöhnliches, paulinisches Wort. In der griechischen Kirche beschränkte man ungebührlich die Bedeutung, weil man die Stelle zu Kap. 14 zog, auf die Festigkeit der Ueberzeugung in Bezug auf die kleinen Lebensdinge. *Κατά* gehört nicht zu *δυναμ.* (Luther: „laut"), sondern zu *στηρ.* also: im Sinne von —, dem Gedanken nach = *ἐν* 2 Thess. 2, 17. „So stärken, in der Art, wie ich lehre, und nach dem, was Christus verkündigt hat." So auch de Wette und Rückert (2. Aufl.). Gewöhnlich fasste man den Genitiv *Χριστοῦ* objektiv: von Christus (auch Luther, Calvin, [Klee, Benecke,] Tholuck); aber *Χριστοῦ* steht zu deutlich dem *μου* entgegen. Ausser den drei Evangelisten und 1 Petr. 3, 19 wird sonst nie von Christus *κηρύσσειν* gebraucht — meist schlechthin *κήρυγμα* 2 Tim. 4, 17. Tit. 1, 3. Es ist *κήρυγμα Χριστοῦ* die Predigt, die Christus selbst mittelbar durch die Apostel verkündigt (de Wette). *Εὐαγγέλιόν μου* oben 2, 16 [S. 76],

ohne dass, wenigstens hier, Paulus sich eine besondere Lehrart oder Lehre beilegen wollte. Das Wort εὐαγγ. hat an unserer Stelle mehr objektive Bedeutung als sonst gewöhnlich bei Paulus: Darstellungsart, Form. Das folgende κατὰ ἀπ. gehört nicht wieder zu στηρίξαι (Rückert 2. Aufl. S. 310), noch zum ganzen Satze τῷ — στηρίξαι, wie Fritzsche [und Tholuck] verbinden: zufolge der Offenbarung, *postquam patefactum est arcanum,* sondern zu εὐαγγ. und κήρ. (Rückert früher und de Wette): Darstellung und Predigt erfolgt in dem, sodass der göttliche Rathschluss nunmehr allgemein bekannt wird. Paulus liebt dieses Ineinanderweben der Sätze. Luther übersetzt: „durch welche das Geheimniss geoffenbart ist." Μυστήριον ist, wie immer, der bisher unbekannte göttliche Rathschluss Eph. 1, 9. Kol. 1, 26. Vgl. oben zu 11, 25. Dem Worte ἀποκάλ. geht im Folgenden (V. 26) φανερωθ. und γνωρισθ. parallel. Aber sie werden im verschiedenen Sinne gebraucht; ἀποκ. ist der allgemeinste Ausdruck: Hervortreten, reale Erscheinung in Geschichte und Person derer, welche verkündigen, φανερ.: klar werden im innerlichen Sinne, γνωρ. äusserlich bekannt gemacht werden. Zum Prädikat des μυστήρ.: χρόν. αἰων. σεσιγ. vgl. Tit. 1, 2. Αἰων. χρόνοι: unendlicher Weltverlauf, Weltzeit, denn der Ausdruck erlaubt wohl nicht an Menschenreihen zu denken (2 Tim. 1, 9). Σεσιγ. von Gott verschwiegen = ἀποκεκρυμμένον ἐν τῷ θεῷ Eph. 3, 9, vgl. 1 Kor. 2, 7 σοφία ἀποκεκρυμμένη.

V. 26. Φανερωθ. διά τε γρ. πρ. ist natürlich zu verbinden, mag τε (nämlich) nach διά gelesen werden oder nicht. Die neuere Kritik lässt es aus. [Fritzsche: *necessaria copula est, quae duo partt.* φαν. *et* γν. *connectat;* so auch Beza.] Luther, Morus, [Flatt,] de Wette, Rückert, Tholuck verbinden διὰ — πρ. mit γνωρ., wodurch das φανερ. zu kahl, der folgende Satz aber überladen

wird. Auch an sich schon würde das διά — πρ. zum γνωρ. unpassend sein. „Aufgehellt dadurch, dass man die prophetische Verkündigung vergleicht,“ sodass man nun sieht, wohin die Ereignisse führen sollen. Anderwärts ist die Meinung die, dass die Verkündigung erst durch den Erfolg klar werde (2 Petr. 1, 19). *Κατ' ἐπιτ.* macht den Anfang des Satzes bis γνωρισθ. Vor κατ' ἐπιτ. giebt der Syrer *et* — und allerdings kann καί hier ursprünglich gestanden haben, entsprechend dem τε im Vorigen. *Ἐπιταγή* ist göttliche Anordnung, wie 1 Tim. 1, 1 u. Tit. 1, 3. *Αἰώνιος θεός* als der, welcher den Plan für die gesammte Weltdauer gefasst hat. „Bekannt gemacht (geworden) für alle Völker, damit sie glauben.“ *Εἰς* — εἰς in verschiedener Bedeutung zu — für, unter. *Ὑπακ.* (V. 19) πίστ. 1, 5 [S. 27]. Die ἔθνη sind nicht, wie sonst (15, 16), blos Heiden, sondern die Menschenwelt, die Heiden mit eingeschlossen.

V. 27. „Dem allein weisen Gott;“ denn μόνος gehört zum σοφός. Dasselbe μόνῳ σοφῷ ist auch rec. 1 Tim. 1, 17, wo die neuere Kritik [Knapp] σοφῷ weglässt. Die göttliche Weisheit besteht bei Paulus eben im Fassen und Ausführen jenes Weltplans 11, 33. [B.-Crusius *bibl. Theol.* S. 205]. *Διὰ Ἰησ. Χρ.* wird gewöhnlich mit σοφῷ verbunden: weise durch Jesum Christum, eben weil sich der göttliche Gedanke auf diesen, auf Christum, bezieht. Doch wenn, wie oben gesagt, zu dem Bisherigen αὐτῷ ἡ δόξα oder Aehnliches zu suppliren ist; so gehört διὰ Ἰησ. Χρ. zu diesem: ihm sei Ehre durch Jesus Christus, d. h. um der Sache Christi willen werde er gepriesen. Endlich geht ᾧ ἡ δόξα gewiss auf Christus, wie auch das vorige τῷ (V. 25) — Θεῷ genommen werde. *Ἀμήν* gehört hier wohl dem Verfasser an.

Dieses der Brief an die Römer; und es macht sich wohl nach genauer Erwägung seines Geistes und Inhaltes bei Je-

dem der Gedanke geltend, dass er vom menschlichen Standpunkte aus angesehen eine vollständig durchgearbeitete Schrift gelesen habe, welche wie für diese Verhältnisse so als Urkunde der paulinischen Lehrart nicht vollkommener sein konnte — ihr aber dem höheren Geiste nach, welcher aus ihr spricht, Nichts an die Seite gesetzt werden könne.

Verbesserungen.

S. 29 Z. 8 füge man nach **nicht** hinzu: mit *ἀγαπ.*

— — — 13 schiebe man vor **Jene** ein: Die Bezeichnung der christlichen Menschen geschieht hier durch *ἀγαπητοὶ θεοῦ, κλητοὶ ἅγιοι.* Also sind diese Ausdrücke nicht Prädikat: „welche zu Rom Gottgeliebte sind," sondern die eigentliche Anrede.

— 32 — 23 lies Philem. V. 4 statt Philem. 5, 4.

— 40 — 15 lies Jener statt Jene.

— 82 — 4 lies *δικαίωμα* statt *δικαιώματα.*

— 188 — 8 lies 5, statt V.

— 242 — 12 lies Leidens statt Leides.

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Baumgarten-Crusius, Ludwig Friedrich Otto,

Exegetische Schriften zum Neuen Testament

Bd.: 2,1

Jena 1844

Exeg. 83 u-2,1

urn:nbn:de:bvb:12-bsb10409913-5